المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى



المجلد الأول: منذ البدايات حتى القرن الثانى عشر

تأليف: كروث إيرنانديث

ترجمة: عبد العال صالح

مراجعة: جمال عبد الرحمن

تقديم: عبد الحميد مدكور

1322

تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى

المجلد الأول

منذ البدايات حتى القرن الثانى عشر

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ١٣٢٢
- **تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى** (المجلد الأول: منذ البدايات حتى القرن الثانى عشر)
- كروث إيرنانديث
- عبد العال صالح
- جمال عبد الرحمن
- عبد الحميد مدكور
- الطبعة الأولى ٢٠٠٩

هذه ترجمة المجلد الأول من كتاب:

Historia del pensamiento en
el mundo islámico
Por: Miguel Cruz Hernández

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦
فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

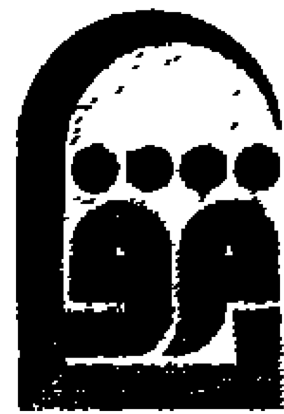
Cairo، El Gezira،EL Gabalaya St. Opera House
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 - 27354526
Fax: 27354554

تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى

المجلد الأول

منذ البدايات حتى القرن الثانى عشر

تأليف : كروث إيرنانديث
ترجمة : عبد العال صالح
مراجعة : جمال عبد الرحمن
تقديم : عبد الحميد مدكور



٢٠٠٩

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

إيرناندیث، كروث
تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى (مج ١)،
تأليف: كروث إيرناندیث، ترجمة: عبد العال صالح،
مراجعة: جمال عبد الرحمن، تقديم: عبد الحميد مدكور.
ط ١ – القاهرة : المركز القومى للترجمة، ٢٠٠٩
٥٦٠ ص، ٢٤ سم
١ – الثقافة الإسلامية
(أ) صالح، عبد العال صالح (مترجم)
(ب) عبد الرحمن، جمال (مراجع)
(جـ) مدكور، عبد الحميد (مقدم)
(د) العنوان ٢١٤

رقم الإيداع ٢٠٠٨/٩٨٤٣
الترقيم الدولى: I.S.B.N - 977- 479 - 214-3

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

تقديم بقلم: عبد الحميد مدكور........................... 21
المقدمة.. 31
الفصل الأول : الأصول الجوهرية للفكر الإسلامى.................... 43
١ - الجزيرة العربية، مهد العرب والإسلام.......................... 45
٢ - المفهوم الجاهلى عن العالم....................................... 49
٣ - مكانة الإسلام فى تاريخ الأديان: 52
أ - التقديم التاريخى للتدين.. 54
ب- الطابع التاريخى للأديان 56
ج - عالم النبوة... 57
د - تكون الدين اليهودى 59
هـ - كيفية نشأة الدين المسيحى 61
و - الحالة الدينية للجزيرة العربية قبيل ظهور الإسلام.......... 64
٤ - البعثة النبوية لمحمد:.. 67
٥ - القرآن:.. 70
أ- النص المتلقى.. 70
ب- العناصر الإبراهيمية فى الإسلام................................ 71
ج- العناصر المسيحية فى الإسلام................................... 73

٦- انتشار الإسلام وأصداؤه العقيدية: 73
أ - رفض الشرك فى الإسلام.................................... 73
ب- التحليل العقائدى الأوّلى اليهودى........................ 74
ج- التحليل العقائدى المبدئى المسيحى....................... 75
د-أصل السُنة أو الحديث.................................... 77
هـ - أصل الإمامة. 78
و- إعطاء شكل سياسى لصلاة الجمعة العظيمة................ 80
ز - اعتبار أهل الكتاب أهلاً للذمة.......................... 81
٧- التفسيرات الخارجية للإسلام: 83
أ - الصيغة التوفيقية اليهودية المسيحية...................... 83
ب- تبعية الإسلام للفكر الإغريقى............................ 84
ج- التفسير الذى يعتمد المسيحية أصلاً للإسلام.............. 85
د- التفسير الذى يلغى الجانب الأسطورى واللاهوتى فى الإسلام. 87
٨- التفسير الداخلى للإسلام: 88
أ - صعوبات تفسير نشأة الإسلام من الأديان الأخرى.......... 88
ب- الإسلام وما يتعلق بكونه الشكل النهائى لدين الله........... 89
٩- تحليل للتفسير الداخلى للإسلام: 91
أ- الإسلام وأهل الكتاب.. 91

ب- الإسلام وعملية نزع القداسة والعلمنة.......... 92

ج- تأثر معنى الإسلام بالمجال الاجتماعى الذى نشأ فيه....... 94

١٠- مجالات الفكر الإسلامى:................................ 96

هوامش الفصل الأول.. 98

مــراجع الفصل الأول. 114

الفصل الثانى: أصل فكر الشيعة وتطوره (من القرن السابع إلى القرن الثانى عشر) 119

١- الأصل الثلاثى للحركة الشيعية:............................ 121

أ- الأصل الأسرى.. 121

ب- الأسر الشيعية. 123

ج- الأصل الدينى والأيديولوچــى:................................ 124

د- الأصل العرقى - الثقافى...................................... 126

٢- الفكر (النموذجى) الرئيسى للشيعة:............................ 128

أ - أفكار عامة.. 128

ب - النموذج الشيعى الإسماعيلى................................. 129

٣- الشيعة الإسماعيلية الفاطمية:.................................. 130

أ- نقطة الانطلاق. 130

ب- الإسماعيلية المعتدلة الخاصة بـــ "رسائل إخوان الصفا"..... 132

ج – الغنوصية الصوفية الإسماعيلية........................ 136

د– حركة الإصلاح الإسماعيلى.................................... 141

٤– الشيعة الاثنا عشرية:.. 143

أ – الرؤية الاثنا عشرية لما وراء التاريخ........................ 144

ب – الباطنية.. 145

ج – معنى النبوة و الأنبياء... 147

د – الإمامية.. 148

هـ – الثيوصوفية الغنوصية.. 150

هوامش الفصل الثانى... 157

مراجع الفصل الثانى.. 166

الفصل الثالث: الكلام أو علم العقائد النظرى

(من القرن الثامن الميلادى حتى القرن الثانى عشر الميلادى)............. 171

١ – الحديث والفقه: الأسباب الأولية لعلم العقائد النظرى.............. 173

٢ – أصل المعتزلة.. 175

٣– أجيال المعتزلة... 176

٤ – القضايا الرئيسية لعلم العقائد النظرى للمعتزلة :............... 177

أ – وحدانية الله.. 177

ب – العدل الإلهى.. 177

ج – العلم الإلهى.. 178

د – كيفية الخلق.. 179

٥ – تطور فكر المعتزلة:.. 179

أ– العلاف.. 179

ب– النظَّام.. 181

ج – محمد الجبَّائى.. 184

د– هاشم بن عبد الوهاب الجبائى.. 186

ه – عبد الجبّار.. 188

٦– رد فعل مذهب الإرادية:.. 191

أ– مقدمات الأشاعرة.. 192

ب – أبو الحسن الأشعرى.. 193

٧ – الأشاعرة :.. 198

أ – تصنيف ابن الباقلانى.. 198

ب– الأشاعرة فى خراسان.. 202

٨– علم الكلام اليهودى:.. 205

أ – الفكر اليهودى فى العالم الإسلامى.. 205

ب– شروق القبالة.. 206

ج- الربّانيون.. 207

د - القرّاءون.. 208

هوامش الفصل الثالث... 211

مراجع الفصل الثالث... 223

الفصل الرابع: التصوف والباطنية حتى القرن الثانى عشر الميلادى....... 231

١ - أصل الاتجاه الروحى الإسلامى:..................................... 233

أ - نقطة الانطلاق... 233

ب- التفسيرات المعاصرة حول أصل التصوف................. 234

ج- الثلاثية الدينية للإسلام.................................. 236

د- الميراث الباطنى القديم.................................. 237

هـ- أصل مصطلح "صوفى"................................ 238

٢- المتصوفة المشرقيون الأوائل:..................................... 238

أ- ذو النون المصرى.. 239

ب- أبويزيد البسطامى.. 239

ج - الجنيـد.. 240

د- الحكيم الترمـذى.. 241

هـ – الحلاَّج.. 242
٣- تصوف المخلصين فى الحب:....................................... 243
أ- تطور صوفية المشرق:.. 243
ب- روزبهان البقلى.. 244
ج- عملية الخلق كدليل على الحجاب................................ 245
د- الارتقاء الصوفى.. 247
هـ – الله هـو الـحـب... 248
و – دين الـحـب.. 249
٤ – التقديم المعرفى ذو الطابع الباطنى:.............................. 250
أ – العلوم الهرمسية العربية....................................... 250
ب – كتب جابر بن حيان... 251
٥ – باطنية علم النحو.. 254
٦ – علم الرياضيات الباطنى:... 256
أ – البيرونى... 257
ب – الحسن بن الهيثم.. 258
هوامش الفصل الرابع... 261
مراجع الفصل الرابع... 268

الفصل الخامس: نشأة الفلسفة الإسلامية.. 273

١ – ميراث العالم القديم.. 275

٢ – الترجمات.. 277

٣ – أهمية الصياغة الأفلاطونية الحديثة.. 281

٤ – أهمية المصادر الأفلاطونية الحديثة.. 283

٥ – الفرصة الكبرى للأفلاطونية الحديثة.. 284

٦ – صعوبات مجموعة كتب أرسطو:.. 286

أ – نظرية (مبدأ) الجوهر.. 286

ب – نظرية العقل.. 288

٧ – صياغة أفلاطونية حديثة للعلاقة بين توحيد الله وعملية الخلق:..... 291

٨ – الصيغة الأفلاطونية الحديثة للمدد (الإلهى) باعتباره جزءًا من الإشراق العقلى.. 292

٩ – شروق (شمس) الفلسفة : الكندى.. 294

أ – نقطة الانطلاق والمنهج.. 294

ب – المعرفة ومشكلة العقل.. 296

ج – الميتافيزيقا وعلم الكون.. 298

د – النفس والمفهوم الأخلاقى.. 300

هـ – تلاميذ الكندى.. 302

١٠ – الرازى.. 302

هوامش الفصل الخامس.. 308

مراجع الفصل الخامس.. 316

الفصل السادس: الفارابى (القرن التاسع والعاشر)........................ 325

١ – المعلم الثانى.. 327

٢– التوفيق بين أفكار أفلاطون وأرسطو:.............................. 327

أ – نظام الفارابى التوفيقى.. 327

ب – الفروق الشخصية والمنهجية.................................. 329

ج – مشكلة الأفكار.. 331

د – الاختلافات الخاصة بعلم الكون.................................. 332

هـ – طبيعة السلوك الإنسانى.. 333

٣ – ميتافيزيقا الواحد الإلهى:.. 334

٤ – عملية الخلق.. 336

٥ – التفرقة بين الذات الممكنة والذات الضرورية.......................... 339

٦ – بنية الكون.. 341

٧ – طبيعة الإنسان 343

٨ – مفهوم العقل 344

٩ – اتحاد الإنسان بالعقل الفعَّال 347

١٠ – المشكلة الأخلاقية 349

١١ – المشكلة الاجتماعية 350

أ – أسباب تحليل الواقع الاجتماعى 350

ب – نقد المجتمع الحقيقى 352

ج – أصل المجتمعات الحقيقية 353

١٢ – المجتمع المثالى 355

١٣ – الحدود العملية (العوائق الفعلية) للمدينة المثالية 358

١٤ – وضع نظريات فى الموسيقى العربية 359

أ – الفواصل الموسيقية 360

ب – الأنواع (الأجناس) 361

ج – المجموعات الموسيقية 361

د – اللحن 361

هـ – التأليف 361

و – الآلات 362

١٥ – التفسير الفلسفى للدين.................................... 363

١٦ – أبو الحسن العامرى.................................... 364

هوامش الفصل السادس.................................... 366

مراجع الفصل السادس.................................... 380

الفصل السابع: ابن سينا (القرنان العاشر والحادى عشر الميلاديان)...... 385

١ – معنى [أهمية] ووحدة فكر ابن سينا:.................................... 386

أ – السيرة الذاتية لابن سينا.................................... 387

ب – مدى علاقته بالفلسفة الإسلامية.................................... 391

ج – مقدمات كتاب "الشفاء" وكتاب "منطق المشرقيين"........... 392

د – إشارات الترتيب التاريخى لبعض مؤلفات ابن سينا: تعـددها ومعناها.................................... 396

٢ – منطق ابن سينا:.................................... 397

أ – جهد ابن سينا فى علم المنطق.................................... 397

ب – المنطق الشَّرطى.................................... 398

ج – تصنيف المعارف.................................... 399

٣ – تعريف علم الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة):.................................... 400

أ – مفهوم الذات وتشابهه وقياسه.................................... 400

ب – التفرقة بين الذات الواجبة بـذاتها والـذات الممكنـة بـذاتها الواجبة بسبب غيرها 401

٤ – الكيفية المتعددة للذات: 403

أ – الذات المتصوّرة:.. 404

ب – الفرق الحقيقى بين الماهية والوجود............................ 405

ج – كيفية الذات والفكرة اللاهوتية عن الخلق.................... 406

٥ – الماهيات والكليات والموصوفات:.................................... 408

أ – رتب الجواهر.. 408

ب – الكليات.. 410

ج – دحض عقيدة أفلاطون الخاصة بالأفكار.................... 410

د – نظرية التجريد.. 412

هـ – نظام الأشياء التى يمكن أن توصف [الموصوفات]......... 413

٦ – بنية الذات المحددة: 414

أ – الهيولى واحتماليتها المطلقة............................ 415

ب – تكوين المادة – الصورة............................ 415

ج – اكتساب الأشياء للطابع الفردى............................ 416

٧ – مساواة الذات الضرورية (الواجبة الوجود) بالله:.................. 417

أ – بنية الذات الضرورية (الواجبة الوجود)............................ 417

ب – إثبات وجود الله.. 419

ج – دليل التوافق الزمنى أو الاقتران............................ 421

د – الصفات الأساسية للذات الإلهية............................ 422

هـ – الصفات الإلهية المتحدة بذاته 422

٨ – الخلق:.. 423

أ – العلم الإلهى، أصل الخلق............................ 423

ب – الطابع الكلى للمعرفة الإلهية........................ 424

ج – الطابع الدائم والإشراقى لعملية الخلق........................ 425

٩ – نظام الكون:.. 427

أ – نظام الخلق.. 427

ب – العالم السماوى والعالم الأرضى........................ 428

١٠ – مفهوم النفس:.. 429

أ – أنواع النفس.. 429

ب – النفس الإنسانية.. 430

ج – تلقى درجات النفس.. 431

د – نشاطات النفس.. 431

هـ – النفس كصورة مفارقة.. 433

١١ – نظرية العقل:.. 434

أ – أنواع العقل.. 434

ب – طبيعة الفهم (العقل) الفاعل.. 436

ج – ترتيب طرق ودرجات وعمليات العقل........................ 437

د – اتحاد العقل الفعّال مع العقل الإنسانى........................ 439

هـ – النور(الإشراق) النبوى.. 440

١٢ – الحياة الأخلاقية:.. 441

أ– معنى الشر الأخلاقى.. 441

ب – دور الإرادة.. 442

١٣ – مفهوم المجتمع:.. 443

أ – المعنى (الدور) التربوى للمجتمع.. 443

ب – معنى (أهمية) القانون........................... 444
ج – الإمامة وحدودها.............................. 445
د – حدود استخدام القوة فى القَمع.......................... 446
١٤ – النظرية الموسيقية.............................. 446
١٥ – ابن سينا ومصير الإنسان:............................ 447
أ – نقطة الانطلاق.................................. 447
ب – الموقف الدينى لابن سينا............................ 448
ج – مصير الإنسان.................................. 450
هوامش الفصل السابع:................................ 453
مراجع الفصل السابع.................................. 462
الفصل الثامن: رد فعل علم الكلام المضاد لفلسفة الغزالى (١٠٥٨– ١١١١م).. 481
١ – رد فعل علم الكلام:................................ 483
أ – موقف الغزالى................................... 483
ب – أهمية "كتاب المقاصد"............................ 484
ج – تحول الغزالى.................................... 485
د – نحو الطريق المستقيم............................... 485
هـ – قصور العقل الإنسانى.............................. 487
٢ – الجدل ضد الفلاسفة:................................ 488
أ – المعارك الجدلية للغزالى.............................. 488
ب – عملية الخلق فعل إرادى حر لله......................... 489
ج – الله الخاص بالفلاسفة ليس خالقًا حقيقيا..................... 490
د – الفلاسفة غير قادرين على تحديد طبيعة الذات الإلهية....... 491
هـ – الفلاسفة لا يضمنون خلود النفس......................... 491
٣ – الطريق المستقيم للمعرفة:............................. 492
أ – العقل الذى أضاءه الإيمان يقود إلى المعرفة.............. 492

ب – قيمة المعرفة.. 494
ج – معرفة القلب.. 495
٤ – الصفات الإلهية.. 495
٥ – الإرادة والحرية الإنسانية:.. 497
أ – فعاليات النفس الإنسانية.. 497
ب – الحاجة إلى النور الإلهى.. 498
ج – طبيعة الإرادة الإنسانية.. 499
د – التوازن الأخلاقى للفرد.. 500
٦ – الغاية الأخلاقية للشريعة وللمجتمع:.. 501
أ – المجموعة الفقهية.. 501
ب – طبيعة المجتمع.. 503
ج – أصل السيادة وشروطها.. 504
د – مواصفات وواجبات ولى الأمر.. 505
هـ – حدود سلطات ولى الأمر.. 506
٧ – المعرفة بوصفها تربية روحية للفرد:.. 507
أ – المعنى العملى للمعرفة.. 507
ب – اختيار الحالة الاجتماعية ومعناها الاجتماعى.. 509
ج – المدد الإلهى.. 510
٨ – نظرية اللغة.. 511
هوامش الفصل الثامن.. 513
مراجع الفصل الثامن.. 521
الفصل التاسع: تواصل الغنوصية (المعرفة) الأفلاطونية الحديثة فى المشرق (من القرن الحادى عشر إلى القرن الثالث عشر الميلادى)....... 529

١ – التحول الإشراقى لفكر ابن سينا:...................................... 531

أ – تبعات ونتائج الموقف النقدى للغزالى.................................. 531

ب – ابن مسكويه.. 532

ج – ابن فاتك... 533

د – أبو البركات البغدادى.. 534

٢ – النظام الإشراقى للسهروردى:.. 535

أ – العودة إلى ميتافيزيقا النور... 536

ب – علم (معرفة) الإشراق.. 538

ج – انبلاج الفجر... 538

د – الرؤية الكونية النورانية.. 539

هـ – الارتقاء الروحى المحرر للإنسان من الغربة............................ 542

٣ – تاثير معرفة السهروردى:.. 543

أ – شمس الدين الشهرزورى.. 544

ب – قطب الدين الشيرازى.. 545

ج – إشراقيون آخرون متأثرون بالسهروردى................................... 546

هوامش الفصل التاسع... 547

مراجع الفصل التاسع. 555

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

عنى الاستشراق الأوروبى – منذ عهد بعيد – بدراسة كل ما يتعلق بالعالم الإسلامى: فدرسه لغة وأدبًا وتاريخًا وعقيدة وشريعة وفكرًا وفلسفة وتصوفًا وفنونًا وآثارًا إلى غير ذلك من الجوانب التى اتسعت لها الحياة الإسلامية، وكان للاستشراق الإسبانى مزيد من الاتصال بهذا النوع من الدراسة لأن الإسلام اتصل بإسبانيا اتصالا وثيقًا على أرض الأندلس، ويعنى ذلك أن الإسلام قد أصبح عنصرًا لا يمكن إغفاله – أو لا ينبغى – عند الحديث عن إسبانيا وتاريخها وثقافتها. وكان لهذا الاتصال – الذى دام نحو ثمانية قرون– آثاره فى اللغة والأدب والعمارة الإسلامية التى لا تزال حتى الآن شاهدة على ما بلغته الحضارة الإسلامية فى الأندلس من تقدم وازدهار. وقد قدمت إسبانيا فى هذه الحقبة التاريخية إلى العالم الإسلامى – وإلى أوروبا أيضًا – شخصيات كبرى فى الفكر والفلسفة والتصوف ودراسات الأديان، ويكفى الإشارة هنا إلى أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد فى الفلسفة، وإلى ابن مسرة وابن عربى وابن سبعين فى نطاق التصوف، والى ابن حزم فى مجال دراسة الأديان، عدا ما جادت به قرائح علماء الأندلس فى غير هذه العلوم.

كما أن الأندلس مثلت موقعًا مهما من مواقع الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية، وهذا كله جدير بأن يقدم للاستشراق الإسبانى بواعث اهتمام ونقاط انطلاق ومناط فخار، عند من ينظرون إلى تلك الحقبة بعين التسامح والموضوعية والإنصاف وهو ما يتجلى فى تقاليد مدرسة المستشرقين الإسبان من المعاصرين، وهى المدرسة التى وصفها علم من أعلام المدرسة الأندلسية المصرية وهو الدكتور/ حسين مؤنس بأنها " مدرسة المستشرقين الإسبان، ذات التقاليد الجليلة

الباقية"[1]. ومن بين هؤلاء ميغيل كروث إيرنانديث الذى يحتل مكانه بجدارة بين أعلام هذه المدرسة وهو الذى نقدم له هذا الكتاب الذى كتبه بعنوان: تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى.

ولن نتوقف طويلا للحديث عن المؤلف، ويكفى الإشارة إلى أنه ولد فى (مالقة) ١٩٢٠، وتلقى تعليمه بها وبغرناطة إلى أن التحق بجامعة غرناطة التى حصل منها على الليسانس فى علوم اللغات السامية ١٩٣٩ ثم حصل على الدكتوراة من جامعة مدريد عام ١٩٤٦ عن رسالة عنوانها: ما وراء الطبيعة عند ابن سينا، بإشراف الأستاذ جارثيا جوميث، وكان ذا ثقافة موسوعية إذ درس القانون والاقتصاد وعلم النفس والطب أيضًا، ولكنه عنى بالفلسفة عناية بالغة فألف فيها وقام بتدريسها وأنشأ أقسامًا علمية لدراستها، وقد عنى بتاريخ الفلسفة وتاريخ مناهج الفلسفة وفلسفة العصور القديمة والوسطى والحديثة، وأبحاثه فى الفلسفة لا تكاد تحصى ، وقد نالت الفلسفة الإسلامية منها قسطًا كبيرًا، وله فيها دراسات عن المعتزلة والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وابن حزم وابن عربى وابن خلدون، ولم تكن دراسته لهؤلاء عابرة بل إنها كانت تمثل دراسات متعمقة فى موضوعات متخصصة، وعلى سبيل المثال لم يقتصر فى دراسته لابن سينا على موضوع رسالته للدكتوراه بل إنه أضاف إليها دراسات أخرى كثيرة من بينها :

ظواهر وجود الله فى فلسفة ابن سينا، ودراسة لقصيدة النفس، والتمييز عند ابن سينا بين الجوهر والوجود والفلسفة الغربية، ومدلول فكر ابن سينا وتحليله فى فلسفة الغرب، ومعرفة الكينونة عند ابن سينا، ودون سكوتو وابن سينا. وينطبق ذلك على ما قدمه من دراسات عن ابن رشد وابن عربى مع مقارنة فكرهما بفكر نظرائهما من فلاسفة العصور الوسطى المسيحية وهى دراسات تعد بالعشرات، ثم قدم بعد ذلك دراسات عن الفلسفة العربية واليهودية ودراسات عن الفلسفة الكلامية

---

(١) فى الإهداء الذى كتبه فى مقدمة ترجمته لكتاب: تاريخ الفكر الأندلسى، جاء فيه "إلى ذكرى صديقى أنخل غونثاليث بالنثيا مؤلف هذا الكتاب، آية تقدير من المدرسة الأندلسية المصرية إلى مدرسة المستشرقين الإسبان ذات التقاليد الجليلة الباقية ". تصوير مكتبة الثقافة الدينية د.ت، ص:ج.

والصوفية وبعض فرق الشيعة (الزيدية) كما كتب عن إسبانيا والإسلام وعن التعايش الإسلامى والممالك المسيحية فى العصور الوسطى وأثره فى الواقع التاريخى لإسبانيا والازدواج المسيحى الإسلامى فى العصر الوسيط وهكذا وهكذا[1].

ويدلنا هذا الاستعراض الموجز، بل القاصر لهذه الموضوعات على مدى ما كان يتمتع به من دراية واسعة بالفكر الإسلامى والظروف والمؤثرات الثقافية التى تشكلت فيها آراء هؤلاء المفكرين والفلاسفة الذين كانوا موضع دراسته سنوات طويلة تزيد على ستين عامًا، ولعل هذا الزاد العلمى الوفير كان خير معين له وهو يكتب كتابه الكبير عن تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى.

ولعله يمكن القول بأنه لا يكاد يوجد فى اللغة الإسبانية كتاب يوازى هذا الكتاب فى سعته وشموله وغزارة مادته، وقد نشر الكتاب لأول مرة عام ١٩٨١ ثم أعيد طبعه عام ١٩٩٦ فى ثلاثة مجلدات: يتناول المجلد الأول منها الفكر الإسلامى منذ بدايته حتى القرن الثانى عشر الميلادى، ويتناول المجلد الثانى العصر الأندلسى، أما الثالث فيدرس الفكر الإسلامى الذى ظهر منذ القرن الثالث عشر حتى عصرنا الحاضر.

وقد كان الرجل على بينة من قيمة كتابه الذى سعى فيه إلى التعريف بالفكر الإسلامى فى مدارسه المختلفة التى ظهرت فى رحابه الممتدة فى الزمان والمكان، وهو يقدم دراسات وافية عن الشيعة الإمامية والإسماعيلية والمعتزلة والأشاعرة، ثم هو يدرس الفلسفة على اختلاف تياراتها فى المشرق والمغرب، وعندما ينتقل فى الجزء الثانى إلى دراسة الأندلس يدرس الفكر الإسلامى واليهودى، ثم يدرس التصوف عند أعلامه الكبار كابن مسرة وابن العريف وابن عربى وابن سبعين والشاذلى، فإذا عاد إلى المشرق درس الفكر الإيرانى متمثلا فى ميرداماد وملا صدرا والمدرسة الشيخية، وعندما يتجه إلى دراسة الفكر الإسلامى فى القرن

---

(١) استخلصنا هذه المعلومات مما كتبه الأستاذ نجيب العقيقى فى كتابه :المستشرقون، دار المعارف ج ٢ /٢٢٨ -٢٣٤، مع ملاحظة أن ما كتبه الأستاذ العقيقى يتوقف عند حدود سنة ١٩٧٥، أى منذ أكثر من ثلاثين عامًا.

العشرين وما حوله يدرس محاولات التجديد التى ظهرت لدى بعض الحركات الإسلامية كحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وحركات التجديد فى الهند، والحركة السنوسية وهو يضيف إليهم إعلام التجديد فى الفكر الإسلامى كجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ومحمد إقبال.

وهكذا يمضى فى تتبع الفكر الإسلامى فى جوانبه المختلفة حتى يصل إلى الفكر الحديث والمعاصر مستشعرًا ضخامة الرقعة التى يتحرك عليها حريصًا على الوفاء باستحقاقاتها: عرضًا وتأصيلا ومقارنة. وقد دفعه شعوره بضخامة العبء الذى التزم به فى كتابه وضخامة الجهد الذى بذله للنهوض به أن ينظر إلى كتابه نظرة تقدير واعتزاز، وهو يعبر عن ذلك تعبيرًا صريحًا عندما يقول:

"إننى لم أسمع عن كتاب عن تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى يعالج كل ذلك الفكر، منذ بدء نزول القرآن وحتى يومنا هذا، ويصدق هذا القول على الأقل على ما كُتِبَ بالألمانية، والعربية، والفرنسية، والإنجليزية، والإيطالية، والبرتغالية والفارسية. بعض الكتب يقتصر على دراسة الفكر السنى، وينتهى بابن رشد (القرن الثانى عشر) أو ابن خلدون (القرن الرابع عشر) والبعض الآخر يقوم بقفزة قاتلة تقريبًا حيث ينطلق من تلك التواريخ إلى أيامنا هذه، وتبقى الفترة الوسطى بدون معالجة، أو يطيل فى الحديث عن الفكر الشيعى والتصوف أو الباطنية. هناك عمل واحد قام بتأليفه زميلى العزيز الراحل هنرى كوربان عن الإسلام الإيرانى، مع أنه يمكن القول إنه يعنى بدراسة الفكر الذى ظهر فى إيران وحدها، دون سواها من أرجاء العالم الإسلامى. وفى اللغة العربية حاولت بعض الكتب القيام بتقديم كامل وشامل وعالمى، ولكن المقابلة بين ما هو سُنى وما هو شيعى ورفض الفكر المتأثر بالغرب، والموقف الأيديولوجى للمؤلفين، كل ذلك ضيع تلك المحاولات"[1].

---

(١) انظر مقدمة الكتاب.

وقد أراد أن يقدم نموذجًا لبعض جهوده فى إعداد مادة الكتاب، وظهر ذلك فى قوله إنه قدم فى هذا الكتاب نحو خمسين مؤلفًا ومفكرًا من مفكرى العالم الإسلامى المعاصر، وقد طلب منهم أن يلخصوا أفكارهم بأنفسهم كى يتمكن من تقديم عرض دقيق لواقع الحياة الفكرية فى العالم الإسلامى فى ماضية وحاضره.(١)

وقد اجتهد المؤلف فى تقديم أفكاره مشفوعة بتحليلات دقيقة لها، ومؤيدة بما يؤدى – من وجهة نظره – إلى قبولها، ويترتب على اختلاف المنطلقات الفكرية، وزوايـــا الرؤية للموضوعات أن تختلف الآراء حول فكرة أو شخصية أو مذهب أو تيار أو فرقة، وهو اختلاف متوقع، بل واقع، ومن شأن الاطلاع على مثل هذه الآراء التى يقع الخلاف حولها أن يؤدى إلى حيوية فكرية ونشاط عقلى يتم فيه الحوار العلمى المستند إلى الأدلة والبراهين التى تتأيد بها هذه الأفكار التى يقع الخلاف حولها، والحكم عندئذ سيكون من نصيب من هو أقوى حجة وبرهانًا، وسيكون من عوامل نجاح مثل هذا الحوار العلمى أن يتخلص المشاركون فيه من الأهواء والتعصب والمواقف الأيديولوجية والعقلية الدوجماطيقية التى تدعى لنفسها امتلاك الحقيقة دون أن يكون لغيرهم حق مناقشتها.

وإذا كان الأمر على هذا النحو من التسامح الفكرى فإن من حق المؤلف أن نشيد بما ظهر فى كتابه – وبخاصة فى الجزء الأول الذى نقدم له – من موضوعية وإنصاف جعلاه ينأى عن كثير من الأحكام السلبية التى كانت تشيع فى بعض الدوائر الاستشراقية عن الإسلام والقرآن والمفكرين الإسلاميين، ويتجلى ذلك فى مواطن عديدة من الكتاب نشير إلى شيء منها بإيجاز:

يقول عند حديثه عن القرآن: " صحيح أنه يوجد تشابه بين بعض الآيات القرآنية وبعض فقرات فى العهدين القديم والجديد، ولكن أن يستنتج من ذلك أن محمدًا كان كذابًا، وهو افتراض لا يوجد اليوم من يؤيده، وأن الإسلام هو نزعة توفيقية يهودية مسيحية، معربة، أو أنه نحلة مزيفة مسيحية معارضة للتثليث، كل

---

(١) انظر: السابق.

ذلك لا يصمد لتحليل تاريخى وعقيدى جاد"[١] ثم يذكر فى موضع آخر أن النص المنزل للقرآن - قبل ذلك أم لم يقبل - هو أكثر نصوص الكتب المقدسة الثلاثة يقينًا وأقلها إثارة للجدل، بسبب ما تيسر له من الحفظ والكتابة[٢].

ثم إنه عندما يتحدث عن ابن رشد يثنى عليه ثناء كبيرًا، وكذلك يفعل مع ابن خلدون الذى يصفه بأنه كتب أول كتاب معروف فى فلسفة التاريخ، إذ إن أعمال القديس أوغسطين لم تكن فى الفلسفة وإنما كانت فى علم اللاهوت، أما ابن خلدون فإن الذى يقرأ مقدمته العملاقة سيجد أنها عبارة عن تحليل عميق ومكثف للتاريخ[٣].

ثم هو يشيد بالفيزياء العربية الإسلامية التى سوف يكون من محاسنها - على الرغم من تبعيتها للفيزياء القديمة - استعمالها للناحية التجريبية. أما علم الرياضيات فسيتحول من علم كميات إلى علم علاقات - فالحساب سيتحول إلى جبر والهندسة إلى علم حساب المثلثات[٤].

وعند الحديث عن اتجاهات التجديد فى العالم الإسلامى، نقد بعض هذه الاتجاهات، ولكنه نقد فى الوقت نفسه ما يشابهها فى العالم الغربى، وفى ذلك يقول:" فهو كما هو معروف، لا يمكن أن تحدث عملية تجديد ثقافى بدون وجود قاعدة مما اعتاد الناس على تسميته فلسفة أو فكرًا. إنه من الممكن استخدام الأنشطة العملية والتقنيات والوسائل والنظم العلمية أو أن تستورد، دون أن يكون لذلك أصل فى الفكر ذاته. وفى هذه الحالة فإن الثقافة الناتجة ستكون ما بين ثقافة محتضرة أو رخوة " ثم يضيف إلى ذلك قوله :" إن هذا ينطبق أيضًا على العالم الغربى، ينطبق على ثقافتنا المغرورة الممتلئة بأفكار عن نهاية الأيديولوجيات، والمقتنعة جدا بموت الفلسفة، والسعيدة جدا بنهاية التاريخ القريبة جدا"[٥].

---

(١) انظر : تاريخ الفكر.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.
(٤) انظر المصدر السابق.
(٥) انظر المصدر السابق.

ولم يمض الأمر – فى كل الأحوال – على هذا النسق بل جاءت فى الكتاب أحكام تختلف عن الرأى الإسلامى فيها، وذلك كالقول بأن الانتشار السريع نسبيا للإسلام أجبر المسلمين على أن يضيفوا للقرآن السنة أو الحديث، وأن عدم وجود هيئة رسمية تحدد حدود السنة جعل هذه السنة تحت رحمة المذاهب والمدارس (الفقهية والكلامية)[١]. وكالقول بأن الفتوح الإسلامية كانت عملية احتلال دقيقة، وأن شعوب البلاد المفتوحة قد أصبحوا يتامى بدون سلطتهم السياسية والعسكرية[٢]. وهى مسائل قد سبق الحديث عنها من قبل وقدمت حولها دراسات علمية رصينة تم بعضها فى الجامعات الغربية[٣].

وإذا كنا قد أشرنا من قبل إلى ما يتميز به الكتاب من رؤية موسوعية فإن ذلك لم يكن – فى الأعم الأغلب – على حساب الدقة والعمق الذى تستوجبه الدراسة. ففى سياق عرض المؤلف لآراء الفرق لا يكتفى بالحديث عما بينها من فروق واختلافات، بل إنه يبرز الاختلافات الدقيقة بين أعلام كل فرقة فيما قدموه من آراء، ذلك أن آراء هذه الفرق قد تشعبت إلى تيارات واتجاهات قد لا ترتضيها الفرقة كلها. ومن الأمثلة على ذلك ما نجده من فروق بين آراء العلاف والنظام والجبائى وأمثالهم من أعلام المعتزلة فى كلامهم عن الإلهيات، وفى الطبيعيات (الجوهر الفرد والقول بالتناهى وعدم التناهى) وفى قضايا المعرفة (الإدراك بالحواس وغيرها من طرق الاستدلال) وينطبق هذا التتبع والاستقصاء على آراء الفرق بصفة عامة، ويدل ذلك على ما يتميز به المؤلف من صبر شديد وكفاءة علمية تتيح له التقاط هذه الفروق الدقيقة بين أتباع هذه الفرق فى الآراء والأفكار.

غير أن ذلك قد يغيب أحيانًا، فالقول بأن ابن كرام ينفى أبدية النار وينازع فى عصمة النبى محمد صلى الله عليه وسلم لأن النبى خطاء مثل غيره من البشر

---

(١) السابق، كما ذكر كروث فى هذا الكتاب. وما بين القوسين مزيد للتوضيح.

(٢) السابق، كما ذكر كروث فى هذا الكتاب.

(٣) يمكن الإشارة هنا مثلا إلى دراسة د/ محمد مصطفى الأعظمى عن الحديث النبوى وتوثيقه، وقد قدمت فى جامعة كمبردج بإنجلترا.

إلاّ فى إبلاغه القرآن[1] هذا قول غير دقيق بحسب المراجع التى تتحدث عنه، فالقول بنفى الأبدية عن النار لا ينسب لابن كرام والأقوال عن العصمة لا تخلو من تعميم[2].

والقول بأن العقل الفعال يوصف عند الكندى، فيلسوف العرب، بأنه الحلقة الأخيرة من نظام الأفلاك السماوية التى تحكم عالمنا قول يحتاج إلى مراجعة لنصوص الكندى، وهو قول يصدق على الفارابى وابن سينا وأمثالهما القائلين بنظرية الفيض الأفلاطونية الأصل، ولكنه يصعب أن نجدها لدى الكندى وهكذا.[3]

ويبدو أن اتساع الفترة الزمانية، والرقعة المكانية كان له أثر فى ألا تنال بعض الموضوعات حظها من العناية التى أسبغها المؤلف على معظم موضوعاته. فالكلام عن أبى الحسن العامرى (٣٨١هـ) أحد تلاميذ مدرسة الكندى قليل، وذلك لغياب كثير من نصوصه التى تم نشرها وفى مقدمتها: الإعلام بمناقب الإسلام، الذى نشره لأول مرة د. أحمد عبد الحى غراب عام ١٩٦٧، ثم الرسائل والشذرات الفلسفية، التى نشرها د. سحبان خليفات فى الأردن عام ١٩٨٨، ومن المرجح أن تقويم أفكار العامرى كان سيختلف لو روجعت مثل هذه المصادر الأصلية التى تكشف عن آرائه فى مسائل دينية تتعلق بالأديان، وفى قضايا فلسفية وكلامية كالكلام عن القضاء والقدر، ومسألة وجود الشر فى العالم. وينطبق ذلك على ابن مسكوية، وأبى البركات البغدادى الذى مر الحديث عنه دون الإشارة إلى الطابع النقدى الذى تتميز به آراؤه تجاه من سبقه من المشائين الإسلاميين كالفارابى وابن سينا، ثم يلاحظ غياب بعض الفرق الكلامية التى لا يزال لها أتباع، كالماتريدية والأباضية، والأولى موجودة فى شرق العالم الإسلامى فى تركيا وما وراءها،

---

(١) انظر المصدر السابق الجزء الأول.

(٢) انظر : الفرق بين الفرق، لعبد القاهر بن طاهر البغدادى، طبعة الشيخ محمد محى الدين عبدالحميد، ص ٢٢١، ٢٢٢.

(٣) تاريخ الفكر الإسلامى ١٦٦/١، وانظر مثالاً آخر فى الصفحة التالية ١٦٧/١، ومثالا ثالثًا يتعلق بالأشعرى الذى ينسب إليه القول بأن الاتفاق بين هدف الدين وهدف المعرفة يؤدى إلى حمل الإنسان على الاتحاد مع الله، وبأن لديه شكا غنوصيا، انظر ١٠٤/١، وهكذا.

والثانية موجودة فى عُمَان وبعض بلاد شمال إفريقيا، وهذه كلها جزئيات لا تنال من هذا البناء الضخم الذى قدمه هذا العالم الكبير.

وإذا كان الكتاب بهذا القدر من الاتساع والتتبع فإنه يلقى – دون شك – عبئاً كبيرًا على مترجم الكتاب ومراجعه، فالكتاب يتناول حقولا معرفيه متعددة، لكل حقل منها مصطلحاته ودلالاته ولغته الفنية الدقيقة، وهذا يقتضى غوصًا فى معانى هذه المصطلحات حتى تأتى الترجمة معبرة عن مراد أصحابها ثم عن مراد المؤلف منها عند عرضه لها. وقد يكون المصطلح واحدًا ولكنه يكتسب دلالة خاصة فى أحد فروع الفكر الإسلامى الكثيرة، ويتجلى ذلك فى الحديث عن العقل ودلالاته، وفى الكلام عن الوجود والمذاهب المختلفة فيه وهكذا.

غير أن هذه الصعوبة أو الصعوبات المتعلقة بالترجمة لا يصح أن تكون مانعة من بذل الجهد، طلبًا للدقة، والتزامًا بالأمانة العلمية، وفرارًا من الخطأ الذى يقع فى بعض الترجمات أحياناً، حينما تتم الترجمة اعتمادًا على المعانى اللغوية بدلا من اللغة الاصطلاحية، وفى مثل هذه الحالات تقع مفارقات كثيرة حينما يتم عرض هذه الترجمات على النصوص الأصلية، وقد كان الوصول إلى النصوص المبثوثة فى الكتاب ميسورًا أحياناً، وذلك عندما كان المؤلف يحدد المصدر الذى استقى منه هذه النصوص، لكنه من جانب آخر شديد العسر إذا لم تحدد هذه المصادر، لكنه مع ذلك يمكن التغلب عليه باستحضار المصادر، ومعايشة الأفكار، وسؤال أهل الذكر فى المجالات والحقول المختلفة التى يتكون منها الكتاب.

ولا شك أن إقدام المترجم على ترجمة هذا الكتاب الضخم يدل على شجاعة نفسية، وإقدام علمى محمود، وقد أتيح له بمعاونة مراجع الكتاب الوصول إلى أكبر قدر من التوفيق والسداد.

أ.د. عبد الحميد عبد المنعم مدكور

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة

وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

المقدمة

١ – الأصل والمعنى:

ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٨١. وكما أوضحت فى ذلك الحين، فإن تلك الطبعة كانت تشتمل على جزء مهم من المعلومات التى تمثل ثمرة جهد سنوات طويلة فى دراسة الفكر الإسلامى، وإذا أضفنا السنوات التالية لهذا التاريخ على الأخرى السابقة عليه فإن عدد تلك السنوات سيصل إلى الخمسين عامًا. ولقد حاولت في السابق إعداد كتاب ذى طابع ثقافى، حيث إن المتخصصين لديهم المراجع الأصلية للمؤلفين الذين تم تقديم دراسات عنهم فى هذا الكتاب ولا يحتاجون لجهدى المتواضع. كان هدفى دائمًا سواء فى السابق أو فى الوقت الحالى أن تخدم دراساتى أناسًا مثقفين وغير متخصصين، لكن لديهم فضول كبير للمعرفة. وقد اضطرنى هذا إلى اختصار أشياء كثيرة وترجمة المصطلحات على أوضح وجه ممكن، حيث وضعت الكثير من النصوص بين قوسين وذلك عندما تبين لى أن ترجمتها تقريبية فحسب، وكذلك عمدت إلى كتابة المصطلحات العربية والفارسية بأحرف إسبانية. وأعتقد أن إعطاء معلومات تقريبية يفهمها كل الناس أفضل من كتابتها بشكل آخر لا يفهمها إلا القليل منهم. لقد كان أورتيغا إى غاسيت يردد أن عرض القضايا بوضوح يمثل مجاملة للقراء من قبل الفيلسوف، لكن هذه المجاملة قد تكون أمرًا صعبًا يتمثل فى كثير من الأحيان فى عدم القدرة على التعبير عن الأشياء بشكل يفهمه كل الناس، وفى حالة هذا الكتاب فإن تبسيط طريقة العرض قد يؤدى إلى الخطأ.

وعندما انتهيت عام ١٩٧٩م من النص الخاص بالطبعة الأولى كتبت مؤكدًا :"إننى أتمنى أن يوجد من بيننا منْ يقوم، بحماس شديد مثل الذى لدىَّ الآن، بالتوقف عن التأجيل واستخدام لفظ "إن شاء الله"، والشروع فى العمل دون انتظار". وكما حدث فى الكتب التى ألفتها حول هذا الموضوع قبل ذلك الكتاب، أوجبت على نفسى تصحيح الأخطاء وتدارك أوجه النقص التى ظهرت بها. ولقد

عالجت بعض تلك العيوب فى النص الذى أعددته لترجمة إيطالية، وقد تم بصددها إعطاء الموافقة القانونية اللازمة لكنى لا أعلم عن مصيرها أى شيء، كذلك كانـت هناك أشياء أخرى تم تصحيحها وذلك لإعداد ترجمة عربية، والتى رأيت بالفعـل المسودة الخاصة بترجمة بعض فصولها، وإن كنت أشك فى مـصيرها النهـائى: فدائمًا يوجد مال وفير للحرب والدعاية ولكن لا يوجد مال لكى يستطيع كـل مـن المترجم والناشر أن يعيشا حتى عيشة متواضعة. والحقيقة أن ما كنت أرغب فـى إكماله – وقد تم ذلك هنا بالفعل – هو أن يكون المحتوى مناسبًا لعنوان الكتاب.

لقد وضعت عنوانًا لكتابى "تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى". وفى العـادة فإن الكتب التى تنتمى لهذا النوع تحمل عنوان الفلسفة أو الفكر العربى أو الإسـلامى، وذلك باستثناء كتاب زميلى اللامع الدكتور عبد الرحمن بدوى، الذى كان عنوانـه بكل دقة "تاريخ الفلسفة فى الإسـلام" " ***Histoire de la philosophie en Islam*** ". إن مصطلح (تسمية) "الفلسفة العربية" الذى كان عنوانًا لكتابى الصادر عام ١٩٦٣ كان غير دقيق. وذلك لأننا لو قصدنا بالصفة "عربى" الناحية العرقيـة، فالفـارابى وابن سينا لم تجر فى عروقهما نقطة دم عربية واحدة، وقليـل جـدا مـن الـدماء العربية جرت فى ابن باجة وابن رشد، وإذا اعتبرنا أن كلمة عربى تعنى الوسـيلة اللغوية التى انتقل بها الفكر، فإن بعض المفكرين كانوا يكتبون بكل مـن العربيـة والفارسية بدون أى تمييز، وفى أيامنا هذه يكتب البعض بالفرنـسية والإنجليزيـة. كذلك فإن تعبير "الفلسفة الإسلامية" الذى استخدمته فى كتابى القـديم عـام ١٩٥٧م ليس بأكثر صوابًا: إن الإسلام مثل المسيحية لا يوجد سببًا خاصا يجعل له فلـسفة محددة خاصة به، حتى لو ظهر الفكر الخاص به داخل إطاره الاجتمـاعى. لهـذا فإننى أفضل مصطلح "فكر" بدلاً من "فلسفة"، وذلك لأدع استعمال كلمة "فلسفة" وفقًا على الإطار الذى تستخدم به فى اللغة العربية، وأحدد هنا الأصـول الاجتماعيـة معبرًا عن ذلك بالتسمية العامة والدقيقة: "العالم الإسلامى"، وبهذا يمكـن الهـروب بصورة أفضل من فكرة محتملة خاصة بوجود فكر إسلامى خاص.

٢ – المحتوى والمستجدات:

لقد تعايش ومازال يتعايش فى العالم الإسلامى مسلمون ويهود ومسيحيون. وفى السابق تعايشوا بشكل ثقافى وبخاصة الطبقات النبيلة والمثقفة، حيث إن الأشياء يجب أن تُقال بوضوح كامل وبدون أى انحياز لموضات غير دقيقة وحزبية. إن المسلمين يؤسسون مفهومهم الديني، والذى من وجهة نظرهم يُعَد كاملا ونهائيا،على الكتاب المقدس – وهو القرآن – والسُنة. ولما كانت الجماعة المسلمة (الأمة) لا يوجد فيها فصل بين المجتمع المدنى والمجتمع الدينى، فإن الضرورات الاجتماعية أدت إلى تطور قانونى تمثل فى القانون الإسلامى وهو "الفقه"، كما أدت إلى ظهور تحليل لاهوتى (عقيدى)، علم لاهوتى نظرى وهو "علم الكلام"، وكذلك ظهرت حركة زهديه وصوفية وهو "التصوف". ومن ناحية أخرى فإن الحركة الشيعية (والتى يعتبرها السنيون منشقة) كان لها سماتها الخاصة والمتميزة والتى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار عند عرض ذلك الفكر. وباختصار فإن الفلسفة والعلوم، وقد كان لهما جذور فى المعرفة القديمة، قد أخذا شكلاً إسلاميًا متميزًا.

وفيما يتعلق بفكر المسيحيين الذين عاشوا فى العالم الإسلامى؛ فنظرًا لأنه كان قد تشكل بصورة كافية قبل انتشار الإسلام، فقد كان مخالفًا للفكر الذى طوره المسلمون. أما الفكر الخاص بالمسلمين فلم يصل إلى مفكرى المسيحية الأوروبية إلا عندما تمت ترجمته إلى اللغة اللاتينية. وهكذا، فإن واحدًا مثل القديس يوحنا الدمشقى **San Juan Damascenso**، وهو عربى الأصل وعاش فى فلسطين، كتب مؤلفاته بالإغريقية وتحول إلى واحد من آباء الكنيسة، وكان يرى فى الإسلام أنه لا يزيد عن هرطقة مسيحية مُحَرَّفة. أما كل من إيولوخيو، والراهب سبيرايندو وألبارو القرطبى فقد استخدموا مصادر مسيحية قادمة من شمال جبال البرانس حتى فى حديثهم عن المسلمين الذين كانوا يجاورونهم.

أما عن الفكر الخاص بالمفكرين اليهود الذين عاشوا فى البلاد الإسلامية، وعلى الرغم من ارتباطه الشديد بالدين العبرى (الشريعة) والتراث اليهودى، فقد

استخدم هؤلاء المفكرون بصورة كبيرة اللغة العربية فى أعمالهم الكبرى التى كتبوها فى العصور الوسطى، وسوف تتميز تلك الأعمال بخصائص الأشكال المستخدمة فى علم الكلام والفلسفة الإسلاميين. وهذا يعود لسببين رئيسيين: أن اليهود قد تركوا التحدث باللغة العبرية منذ القرن السادس إلى الثالث قبل بعثة المسيح، واستعملوا بدلا منها اللغة الآرامية فى آسيا واللغة الإغريقية فى الإسكندرية. ولما كانوا قد فقدوا موطنهم الأصلى، فقد قبلوا اللغات والأشكال الثقافية ومنهج ونظم الأمم (الشعوب) التى اضطروا للإقامة فيها. لقد تم قصر استخدام اللغتين العبرية والآرامية على الحياة الثقافية الخاصة بالمعابد اليهودية، ولاستخدامات عائلية معينة، أما فى الفكر فى العالم الإسلامى، فبصورة عامة، استخدموا اللغة العربية، وأشكال علم الكلام وصياغاته ومنهجه، والفلسفة الإسلامية فى العصور الوسطى. وهذا هو سبب إضافة المفكرين الرئيسيين اليهود حتى القرن الثانى عشر فى هذه الطبعة. وابتداءً من القرن الثالث عشر، سوف يتطور الفكر اليهودى وينتشر بشكل رئيسى فى العالم المسيحى، وسوف يُستخدم كل من اللغة العبرية واللاتينية واللغات الأوروبية كوسائل لغوية.

وبالإضافة إلى معالجة الفكر اليهودى الذى كتب فى بلاد الإسلام فى هذه الطبعة، قمت بكتابة الفصل الخاص بابن رشد من جديد وذلك تبعًا لما جاء فى كتابى حول ذلك المفكر (١٩٨٦)، لأننى عندما قمت بمراجعة الطبعة وجدت الكثير من الأخطاء جعلتنى أقرر كتابته من جديد. وهكذا فقد غيرت نظام كثير من الفصول، كما جمعت بعض الفصول فى فصل واحد وكانت فى الأصل فصلين، كما نقلت إلى الهوامش نقاطًا خاصة ببعض التدقيقات التقنية المحددة، وكذلك آرائى الشخصية، والموضوعات التى نوقشت، كما أضفت بعض الإشارات حول الموسيقى العربية. كذلك أضفت مؤلفين جددًا، لكن أود أن ألفت الانتباه إلى أن هدفى سواء فى الطبعة السابقة أو فى هذه الطبعة، ليس تأليف كتاب تاريخ عن المفكرين، وإنما تاريخًا للفكر، ومن هنا تأتى عملية عرض مجموعات من المفكرين أو تجاهلها، وكذلك عدم اتباع نظام الترتيب الزمنى بصورة بحتة ودقيقة. وفى النهاية، فقد خصصت فصلا خاصا للفكر السنى فى القرن التاسع عشر، كما

وزعت فكر القرن العشرين على فصلين، حيث خصصت الأول للأيديولوجيات الوطنية والحركات القريبة منها، أما الثانى فقد جعلته لعملية تلقى أو استقبال المذاهب الفلسفية المعاصرة بما فى ذلك الاشتراكية والماركسية، وأنهيت الكتاب بالحديث عن الأصولية الإسلامية.

٣ – بعض الملاحظات التقنية:

من البديهى، أن هذا الكتاب ليس موجهًا للمتخصصين، سواء فى الدراسات العربية أو الإسلامية، حيث توجد لديهم النصوص الأصلية، وإنما كُتِبَ من أجل غيرهم. ولهذا فقد ألزمت نفسي بالبحث عن طريقة لا يجد فيها غير المتخصصين الكثير من العقبات الخاصة بمثل هذا النوع من الكتب، مثل غموض الأفكار، أو المصطلحات. وفى العديد من المرات نقلت فقرات من كتب المؤلفين الذين يتم دراستهم أو عنهم، وقد ترجمتها بالطبع إلى اللغة الإسبانية، وذلك بدون أن أخون معنى النص أو شكله أو بنيته أو ثراء لغتنا الإسبانية.

وبالنسبة لكتابة المصطلحات بأحرف إسبانية فلقد اتبعت النظام العلمى الخاص بالمدرسة الإسبانية، وذلك باستثناء أننى قد حذفت حرف y المزدوج، وكذلك كتبت iy بدلا من iyy لأن بعض القراء الذين لا يعرفون اللغة العربية كانوا يجدون صعوبة فى القراءة، وذلك لأسباب طبوغرافية، لهذا فإن الـ أ الموجودة فى آخر الكلمة تحولت إلى i والعلامة ˇ تحولت إلى ^ كما تم الإبقاء على أداة التعريف العربى "ال" سواء فى حالتها المطلقة أو المتصلة وحتى فى تلك الحالات التى يتم فيها استبدال اللام بحرف ساكن آخر وهى الحالات الخاصة باللام الشمسية أو ما يعرف بالانقلاب، إلا فى حالات معدودة وهى التى تتطلب فيها قواعد الاشتقاق الإسبانية كتابة المصطلح انطلاقًا من شكله الصوتى. أما المصطلحات الإغريقية القليلة جدا فقد تم كتابتها بأحرف إسبانية بالطريقة العادية المتبعة، كما فعلت نفس الشيء مع المصطلحات الزرادشتية أو البهلوية. أما الأسماء الفارسية، فقد كتبتها تبعًا لعلم الصوتيات الخاص بتلك اللغة بدون تعريبها.

فمثلاً غورغان وليس جورجان، همدان وليس همذان، أصبهان وليس أصـــيبهان أو أصفهان، وسهروردى وليس سهرفردى... إلــخ. وعنــدما لا يــتم اســتخدام أداة التعريف فى الفارسية حذفته فى العربية، وهو أمر مازال يفعل حتــى الآن بــشكل روتينى، وقد وقعت أنا فى ذلك الخطأ لسنوات طويلة.

إن كتابة المصطلحات العبرية يعتبر أمرًا صعبًا وغير جميل مــن الناحيــة الطبوغرافية، وذلك بسبب وجود أحرف متحركة طويلة وقصيرة وقــصيرة جــدا وعلامات أخرى. لهذا قمت بكتابة تلك المصطلحات بشكل تقريبى يشبه إلى حد ما طريقة كتابة المصطلحات العربية، وقد أشرت دائمًا من خلال العلامة المناسبة إلى الأحرف الطويلة، وليس من خلال علامة المد ولكنى لــم أفــرق بــين القــصيرة والقصيرة جدا. ولما كانت بعض الأحرف العبرية الساكنة يكــون لهــا نطقــان أو صوتان فلقد كتبتها بالطريقة التى اعتبرتها الأفضل بالنــسبة لغيــر المتخــصص. ولأجل هذا فلقد استخدمت، متى كان ذلك ممكنًا، الأسماء التقليدية الإســبانية مثــل أبراهام وداوود وإسحاق وموسى وتلمود... إلخ. لقد قللت كثيرًا جدا من اســتخدام علامة التنصيص وذلك فى المصطلحات التى لم تقبلهــا الأكاديميــة وذلــك عنــد استخدام هذه المصطلحات بمعنى أو مدلول معروف بصورة قليلــة أو المــستخدمة بمعنى تقريبى فحسب. وعندما تستخدم المصطلحات العربية وعناوين الكتب بشكل متكرر، فإنه فى المرة الأولى لظهورها – أو عندما يكون مناسبًا التأكيــد عليــه– فإنها تكتب بحروف مائلة، أما فى باقى المرات فتكتب بالــشكل العــادى. إن هــذا المسلك غير علمى وقد يؤدى أحيانًا إلى لون من الغموض وبخاصــة فــى حالــة عناوين الكتب. لكن وضع خط دائمًا تحت الأسماء التى تتكرر كثيرًا مثل القــرآن، والعهد القديم، والكتاب المقدس، والإنجيل، والميتافيزيقيا (لأرسطو)، والجمهوريــة (لأفلاطون)، والتهافت (للغزالى أو ابن رشد) أو التوراة ربما يحول النص المطبوع إلى شكل غير لطيف أو مريح بالنسبة لعين القارئ.

وكما قلت فى الطبعة السابقة، إن كتابًا مثل الذى بين أيدينا يمكن فقــط أن يكون ثمرة لسنوات طويلة من العمل والبحث، أكثر من خمسة وثلاثين عامًــا فــى

ذلك الحين وتصل إلى الخمسين الآن. ومن خلال تجربتي فقد رأيت من الأفضل تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء وذلك لكبر حجمه : الجزء الأول يحتوى على الفكر فى المشرق منذ أصوله حتى القرن الثانى عشر، والجزء الثانى يحتوى على الفكر الأندلسى من القرن التاسع حتى القرن الرابع عشر، والجزء الثالث يحتوى على الفكر الإسلامى بصورة عامة، السنى والشيعى والشرقى والغربى، وذلك منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر حتى يومنا هذا. وعلى الرغم من ضخامة الكتاب، فقد كنت مقلا فى ذكر المراجع، وإذا كنت فى الماضى أذكر ألف مرجع وذلك من بين ألفين تم التعامل معها، فقد حاولت هذه المرة ألا أتجاوز ألفًا وثلاثمائة، من إجمالى خمسة آلاف مرجع تقريبًا. والقارئ الذى لديه فضول يمكنه أن يطالع الآلاف العديدة من البطاقات الموجودة فى أجزاء "الفهرس الإسلامى" *" Index Islamicus "*. ولكى أتجنب التكرار، فقد وضعت لكل كتاب رقمًا، وعندما يتكرر ذكر الكتاب فإننا نذكر اسم المؤلف والرقم. قد تبدو بعض الطبعات التى استخدمتها قديمة، وفى بعض الأحيان قد تجاوزها الزمن. إن إعادة قراءة الكتب فى طبعتها الجديدة من المستحيل فى كتاب كبير كهذا، وذلك باستثناء الحالات التى تشكل ضرورة لإجراء تدقيقات ضرورية قد تغير من المعنى. إن وضع أرقام صفحات الطبعات الجديدة بدون تعمق، هو أمر شائع جدا ولكنه لا يتفق مع ميولى.

وفى الطبعة السابقة وضعت قائمة غير كاملة لتوجيه الشكر لبعض الشخصيات أو الهيئات، ومع ذلك تجاوزت نصف صفحة، ولكى لا أضاعف هذه المساحة الآن فقد استغنيت عنها تمامًا فى هذه الطبعة. وسوف أذكر حالتين لهما طابع شخصى جدا : الدكتورة كارمن رويث برابو بياسنتى **Carmen Ruiz Bravo-Villasante**، والتى على الرغم من مشاغلها الكثيرة، قرأت الفصول الثلاثة الأخيرة، وقد كان لها ملاحظات مناسبة تم أخذها فى الاعتبار فى هذا النص، الذى تمت مراجعته بصبر وأناة العديد من المرات من قبل زوجتى. لهاتين الاثنتين وللهيئات والأشخاص الذين ساعدونى أوجه شكرى وامتنانى.

٤- بعض الملاحظات حول الفكر الإسلامى المعاصر :

من الأمور التى قد تثير الضيق والغيظ الزعم بأن كتابًا ما يمثل عملاً رائدًا، لكن ليس من المناسب كذلك أن يفهم الصمت على أنه عدم تقدير لتلك الأعمال. حيث يتم من خلال القول والكتابة الوقوع فى السلوك الإسبانى الشائع الخاص بالتقليل من قيمة الأشياء الخاصة بنا، والاحتفاء بأعمال الغير. ليكن الأمر هكذا، إذا كانت هناك رغبة فى أن يكون الأمر كذلك، لكن هذا لا يعجبنى ولا يتفق مع ذوقى. ولهذا، فإننى يجب أن أقول إننى لم أسمع عن كتاب عن تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى يعالج كل ذلك الفكر، منذ بدء نزول القرآن وحتى يومنا هذا، ويصدق هذا القول على الأقل على ما كُتِبَ بالألمانية، والعربية، والفرنسية، والإنجليزية، والإيطالية، والبرتغالية والفارسية. بعض الكتب يقتصر على دراسة الفكر السنى، وينتهى بابن رشد (القرن الثانى عشر) أو ابن خلدون (القرن الرابع عشر) والبعض الآخر يقوم بقفزة قاتلة تقريبًا حيث ينطلق من تلك التواريخ إلى أيامنا هذه، وتبقى الفترة الوسطى بدون معالجة، أو يطيل فى الحديث عن الفكر الشيعى والتصوف أو الباطنية. هناك عمل واحد قام بتأليفه زميلى العزيز الراحل هـ. كوربان عن الإسلام الإيرانى ***"Islam iranien"***، وهو فى أربعة أجزاء حيث يقدم دراسة للفكر الإيرانى منذ بداياته حتى عام ١٩٧٠م. وفى اللغة العربية حاولت بعض الكتب القيام بتقديم كامل وشامل وعالمى، ولكن المقابلة بين ما هو سُنى وما هو شيعى ورفض الفكر المتأثر بالغرب، والموقف الأيديولوجى للمؤلفين، كل ذلك ضيع تلك المحاولات.

فى الطبعة الأولى لهذا الكتاب (١٩٨١)، والتى انتهيت من كتابتها عام١٩٧٩، وذلك كما جاء فى المقدمة، ذكرت حوالى ثلاثين ناقدًا ومفكرًا من العالم الإسلامى المعاصر، وكل هؤلاء تقريبًا لم يتم ذكرهم فى الكتب التى تعاملت مع الموضوع بشكل عام، سواء الغربية أو الإسلامية، وفى العديد من الحالات كان العرض الذى قدمته يتفق مع الأفكار التى لخصوها لى بأنفسهم بناء على طلب منى. فى هذه الطبعة اقترب عدد المؤلفين المذكورين من الخمسين كاتبًا. ولم تكن

نيتى فى الماضى وليس رغبتى الآن فى أن يعرف بذلك المؤلفون الآخرون الـذين تجاهلوهم، وإنما كان هدفى هو أن أقدم واقع الحياة الفكرية فى العـالم الإسـلامى سواء فى الماضى أو فى الحاضر، تبعًا لمعرفتى وفهمى المحدود وفقًـا للقـدرات الإنسانية. بالإضافة إلى ذلك يجب أن أضيف شيئًا آخر، وأعتقد أنه ضرورى وذلك لتكوين فكرة ما عن الوضع الحالى للفكر فى العالم الإسلامى. وهـو مـا سـوف أشرحه فى السطور التالية.

عندما رغبت فى اختصار طبيعة الثقافة العربية الإسـلامية فـى العـصور الوسطى فى الأندلس، كتبت عام ١٩٩٢ أن الثقافة العربيـة الإسـلامية بـصورة إجمالية كانت متفوقة لدرجة كبيرة، وقد وصل ذلك إلى أن تكـون متقدمـة علـى الثقافة اللاتينية المسيحية المعاصرة لها بفترة قد تصل إلى قرن ونـصف. ولكـن كيف فقدت تقدمها، بل وتأخرت عن الأخيرة بفترة تصل إلى قرن ونصف عنـدما أضاء عصر النهضة جنبات أوروبا؟ وبحماس فترة الشباب كتبت منذ أكثـر مـن أربعين عامًا ونشر ذلك باللغة الألمانية أنه من الناحية الثقافية فإن قرطبة عاصـمة الخلافة (فى القرن العاشر) يمكن أن تُقارن بباريس فى القرن الثالث عشر. إن هذا الأمر كان صحيحًا من الناحية الثقافية لكن من ناحية الفكر كان فيـه شـىء مـن المبالغة. لكن ما كان منتشرًا ومعروفًا فى الأندلس فى عصر ابن رشـد (١١٢٦–١١٩٨)، احتاج لكل القرن الثالث عشر وجزء من القرن الرابع عشر ليتم استيعابه وهضمه من قبل الفكر اللاتينى المسيحى فى العصور الوسطى.

إن ابن رشد الذى استُخدِمَ فكره كثيرًا وبشكل جاوز الحدود المعقولة من قبل دارسى الفلسفة اللاتينيين لم يكن عالمًا ساذجًا. وكما سنرى ذلك فيما بعد فى الفصل الخاص به، فقد كان مطمئنًا جدا وواثقًا وعلى يقين بقيمة الثقافة الأندلـسية وقيمـة الفكر الفلسفى، كذلك كان متأكدًا من الفشل المزرى للأشكال السياسية فـى العـالم الإسلامى. لقد كان الشكل السائد فى ممارسة الحكم فى الدول الإسلامية هو سيطرة طبقة من الأغنياء، وإن لم يكن ذلك فى كثير من الأحيان، أما فى أغلب الأحيان فقد كان الحكام قلة فاسدة وتردت الحياة السياسية بشكل سريع وأخذت أشكالا غوغائيـة واستبدادية. ومن الضرورى أن ابن رشد كان متأكدًا تمامًا من هذا، ولهذا فقد عبر

عن ذلك بوضوح وبأسماء محددة، حيث استعمل تلك الأسماء فى كتـاب [أهـداه] للسلطان الموحِّدى عندما عمل لديه طبيبًا ووزيرًا.

بعد ذلك بقرن ونصف، كتب ابن خلدون (١٣٣٤-١٤٠٦)، وربما بـدون أن يرغب فى ذلك، أول كتاب معروف فى فلسفة التاريخ، إذ إن أعمـال القـديس أوغسطين لم تكن فى الفلسفة وإنما كانت فى علم اللاهوت. وأن منْ يقرأ مقدمتـه العملاقة، وليس المختصرات التى تتحدث عنها (بما فى ذلك المختصر الموجود فى هذا الكتاب)، سيجد أنها عبارة عن تحليل عميق ومكثف للتاريخ، من خلال وعـى واضح وتام لحالة من التدهور والانحطاط، وقد وصل هذا لدرجة أنه أحيانًا خانـه قلمه وأشار إلى أنه عرف أن العلوم الفلسفية كانت تدرس بكثرة فى أوروبـا، وأن الفلسفة تنهض وأن الجامعات يتزايد عددها. لقد فقد العالم الإسلامى حينذاك ميـزة تقدمه الزمنى من الناحية الثقافية.

ويجب علينا ألا ننخدع بالموضات الغبية البلهـاء. فالـصحيح أنـه فـى منتصف القرن الرابع عشر، بعد عام١٣٦٣، أنهى محمد الخامس ملـك غرناطـة إنشاء الحمراء على خير وجه، لقد كانت إحدى عجائب الدنيا، ولولا أن البشر قـد دمروها ما كانت لتختفى أبدًا. لكن هذا الأمر يجب أن يُـستخدم فـى حـدوده، إن أضواء الإسلام لم تعد تصل إلى أوروبا التى كانت قد أخذت تـسير فـى طـرق مختلفة تمامًا. إن ابن الخطيب وهو الكاتب المتعدد المواهب والذكى والداهية، كـان عالمًا جدا وفوق ذلك كان سيئ الحظ، كان على علم بخبر وباء الطـاعون الـذى اجتاح أوروبا فى ذلك الوقت، كما كان فى إمكانه أن يعرف الكثير مـن الأمـور الأخرى وبصورة أكثر من زملائه فى أوروبا المسيحية. لم يعد هنـاك مترجمـون يترجمون الكتب إلى اللاتينية، ولا آخرون يصوغون تلك الكتب فى لغة واضـحة. وأنا مصمم على تقديراتى هذه: فى بداية القرن الـسادس عـشر، كانـت العلـوم والفلسفة الأوروبية قد تقدمت على العالم الإسلامى بقرن ونصف من الزمن.

وفى نهاية القرن الثامن عشر بدأت تظهر فى العـالم الإسـلامى إشـارات غامضة وحائرة كانت تشير إلى رغبته فى تجديد مسيرته الثقافية. ولقد شهد القرن

التاسع عشر كله وما مضى من القرن العشرين الذى قارب على الانتهاء صـــراعًا مريرًا من أجل عملية التجديد، لقد كان هذا الصراع حــادا لدرجــة أن اســتُخدمت عقوبة الإعدام كوسيلة لمناهضة ذلك التجديد. ومع ذلك، فكما هو معروف لا يمكن أن تحدث عملية تجديد ثقافى بدون وجود قاعدة مما اعتاد الناس على تسميته فلسفة أو فكرًا. إنه من الممكن أن يتم استخدام التوجهات أو التقليعات الحديثة والأنــشطة العملية والتقنيات والوسائل والنظم العلمية أو أن تستورد لكن بدون أن يكون لــذلك أصل فى الفكر ذاته، فى هذه الحالة فإن الثقافة الناتجة ســتكون مــا بــين ثقافــة محتضرة أو رخوة. ولكى ندرك ذلك يجب أن نقرأ كتابات النقاد والمفكرين العرب فى وقتنا الحاضر الذين يتناولهم المؤلفون على طريقة مصارعى الثيران عــديمى الخبرة: بدون جهد حقيقى فى المعالجة وبدون اعتدال فى النتائج. إن هــذا ينطبــق أيضًا على العالم الغربى، ينطبق على ثقافتنا المغرورة والمدعيــة، الممتلئــة جــدا بأفكار عن نهاية الأيديولوجيات، والمغرورة والمقتنعة جدا بموت الفلسفة، والسعيدة جدا بنهاية التاريخ القريبة جدا، لكن هذا ليس موضوع دراستنا.

ومن وجهة نظرى أن سبب الوضع الحالى الذى بينته فى العالم الإسلامى هو حدوث تدهور فى جزء أساسى من العلم والفلسفة، وأن حل المشكلة الأساســية للوضعية الاجتماعية للفكر هو فقط الذى سوف يسمح أو يأذن بفجر جديد فى العالم الإسلامى إن شاء الله.

مدريد ١ مارس ١٩٩٥م

١ – منذ البدايات حتى القرن الثانى عشر فى المشرق

الفصل الأول

الأصول الجوهرية للفكر الإسلامى

١- الجزيرة العربية، مهد العرب والإسلام

لقد ظهر الإسلام فى القرن السابع الميلادى فى شبه الجزيرة العربيـــة، فـــى مثلث طويل يمكن أن تقع رؤوس أضلاعه فى مدن مكة والطائف والمدينـــة التـــى كانت تُدعى حينذاك "يثرب". إن انتشاره السريع والواسع نسبيا جعل إسهام العـــرب كسلالة وجنس محدودًا جدا، حيث شكل الإسهام البيولوجى العربى نقاط دماء قليلة، لكن لم يحدث مثل ذلك فى الإسلام الثقافى، لأن اللغة العربيـــة وتراثهـــا الأدبـــى، وبعض الأشكال العربية الاجتماعية أثرت بصورة حاسمة جدا فيما بعد فى الأمـــة الإسلامية كلها.

إن التحديد الدقيق للدور الاجتماعى لشعوب شبه الجزيرة العربية فى تكوين وتشكيل الشعوب السامية أمر صعب جدا، لكن يبدو أن أسهل الفروض هو القـــول بأنهم ينتمون لذلك الإقليم، والذى يأخذ تكوينه الجغرافى شكلا مربعًا مكونـــا مـــن هضاب صحراوية محصورة بسلسلة من الجبال ومحاطة بسواحل صـــخرية، ذات موانئ طبيعية قليلة جدا. إن مركزها المتوسط فى منطقة الصحارى - التى تمتـــد من الجنوب الغربى حتى الشمال الغربى، ومن الصحراء الغربية حتى الـــصحارى الموجودة فى شرق سيبيريا - يجعل شبه الجزيرة تقع خارج إقليم الأمطار الغزيرة الدورية. والسحب، القليلة جدا، التى تصل حتى شواطئها تجد أمامها سلاسل الجبال القريبة والموازية للبحر. إن هذه الظروف المناخية القاسية تفسر بـــصورة كافيـــة هجرات الشعوب السامية نحو الأقاليم التى عرفـــت فيمـــا بعـــد بـــوادى الهـــلال الخصيب. إن عدم اتصال صحارى الجزيرة العربية والصحارى السورية والعراقية جعل طريقى الهجرة الرئيسيين- واللذين سيتحولان فيما بعد إلى طريـــق القوافـــل التجارية - هما خليج العقبة والخليج العربى أو الفارسى. وقبل الميلاد بأربعة آلاف سنة تقريبًا هاجـــرت بعض القبـــائل إلى المناطق الخاصة بنهرى دجلة والفـــرات.

إن التراث العبرى، وربما يكون ذا أصل عراقى، حدد مكان إقامة قوم إبراهيم فـــى أوركاديش"**Ur-Qaddis** "، فى المنطقة الكلدانية أو البابلية.

قبل انتشار الإسلام كان للعرب ثلاثة عصور ثقافية مهمة وهى: الحميريـــة، وثقافة ثمود، والنبطية[١] nabatea. ومن الناحية التاريخية يبدو الحميريون كـــشعب يعيش فى الحضر ويمارس الزراعة والتجارة، حيث كانوا يعيشون فى المنطقة التى توجد فى طريق تجارة العطور والبهارات القادمة من جنوب آسيا وشبه الجزيـــرة الهندية. ونعرف عن الحميريين بعض الأساطير القديمة جدا، وأطلال سد مـــأرب، والقصص المنسوبة لقوم تُبَّع، والذين انتمت إليهم بلقيس، ملكة سبأ المفترضة، التى جاء ذكرها فى "كتاب الملوك". أما بالنسبة لثمود فقد بقى لنا منهم بقايا أثرية مهمة، وبخاصة الموجودة فى ثمود [بالميرا **Palmira**]، والتى تبين لنا تطورهم الاجتماعى والثقافى، حيث تتفق فى أصولها مع الحضارات العراقية والفارسية وذلك من ناحية الشرق، أما من ناحية الغرب فقد تأثرت بالحضارة الإغريقية والرومانيـــة، كـــذلك تصف حياتهم فى الحضر وعملهم بالتجارة. وفيما يتعلق بالنبطيين فقد وصلتنا آثار ثقافية مهمة، بعضها قديم ويعكس حالة من الازدهار، مثل آثار مدينة بتـــرا Petra المكونة من سراديب، تمثل إحدى العجائب، والتى مـــن الممكـــن أن يكـــون بهـــا إسهامات عراقية، حيث تغطيها فى العصر الحالى إبداعات العـــصر الإغريقـــى- الرومانى.

ومع ذلك، فمن الخطأ الكبير أن نفترض أن باقى عرب شبه الجزيرة العربية قد بقوا دائمًا منعزلين تمامًا عن الشعوب المجاورة لهم، حيث إن القوافل والتجـــارة تمنع حدوث ذلك. ومن الضرورى أن تكون لبعض هذه المجموعات علاقات قويـــة جدا مع أناس من أهل الكتاب من المسيحيين واليهود. وبالنسبة لما يتعلـــق بالحالـــة الأولى، أى المسيحيين، يجب أن نذكر العبَّاديين فى الحيرة والغسانيين فى غـــسان الذين كانوا عربًا ومسيحيين. ولقد مارس العباديون، وهـــم مـــن أتبـــاع المـــذهب النسطورى، تأثيرًا ثقافيا واضحًا. أما فى الحالة الثانية، الخاصة باليهود، فإذا قبلنـــا

---

(١) الأنباط قوم من العرب الرحل هاجروا من شبه الجزيرة العربية واستوطنوا جنوب الشام . (المراجع)

ما يتعلق بالنفوذ اليهودى فى يثرب، فليس من الغريب أن نفترض أنه لم يكن كل يهود المدينة من السلالة اليهودية، وأنه من الممكن جدا أن يكون من بينهم عربٌ قدماء قد اعتنقوا دين موسى.

إن كل هذا لا يمنع أن نعتبر أن الوضع الجغرافى للجزيرة العربية سهل وساعد على أن تبقى بعيدة عن التأثير الاجتماعى المباشر للشعوب القديمة الغازية المهمة. إن كلا من المصريين والعراقيين قد عبروا خليج العقبة، أما التأثير الفارسى فلم يتجاوز بعض المدن الحدودية والبحرية، أما الأثيوبيون فقد احتلوا جزءًا من جنوب الجزيرة العربية ولم يكن ذلك لفترة طويلة، ويُقال إن الإسكندر الأكبر قد مات وهو يُعد حملة لغزو شبه الجزيرة العربية، أما الرومان فلم يتجاوزوا حدود النبطية. ولهذا بقى جزء كبير جدا من شبه الجزيرة مغلقًا بصحاريه ومجهولاً من قِبَل الخارج، باستثناء مراكز التجارة. وإذا تجاوزنا تلك المراكز، فإننا نجد طرق الصحراء الموحشة تتناثر بها الواحات والقليل من الآبار، حيث لا يوجد بها شيء أكثر من الطين والقربة والحصيرة والشعر والحب وممارسة أعمال السلب والنهب . وتحكى أسطورة قديمة أن الله عندما كان يوزع النجوم فى السماء تمزق الخرج المليء بالنجوم فوق الصحارى العربية، ولهذا فإن سماءها تبدو أكثر نجومًا من غيرها، وقرب مدخل الخيمة وتحت الأفق اللامع ربما يكون قد وُلِدَ الشعر العربى الذى يعود إيقاعه الأول البطيء إلى خطوات الجمل البطيئة. وتبعًا للتراث، الذى أصبح بعد انتشار الإسلام موضع اقتناع، من السماء المليئة بالنجوم ومن خطوات الجمل ومن الوحشة والوحدة التى تصاحب القافلة يمكن أن تكون قد وُلدت القصيدة الجاهلية، التى تتغنى بأمجاد القبائل، والأطلال المهجورة، والتى يوقظ رمادها الدافئ ذكرى المحبوبة.

إن الدين الجاهلى، وإن كان غير معروف بصورة كافية، كان يمثل مرحلة الإيمان بأشكال متعددة من الآلهة والقيام بأعمال هرج أثناء أداء الشعائر، وذلك فى عملية تطور الأديان. إن الطابع المقدس لمكة يمكن أن يكون قديمًا إلى حد ما، ويعود إلى وجود ثلاثة أشياء مقدسة: الحجر الأسود، وهو موجود فى بناء صغير

يُعرف بالكعبة، ومقام إبراهيم، وبئر زمزم التى يبدو أنها مفتوحة فوق مجرى مائى تحت الأرض. ومن المحتمل أن يكون قد وجد إله للمدينة، أى مكة، وربما تمثل فى "اللات" التى كان المكيون يحبونها كثيرًا. ولكن بسبب سوق القوافل الكبيـر الـذى كان يمثل طابعًا لتلك المدينة، فإنه بالإضافة إلى معبودات المدينـة وإلهها، فـإن أرجاء الحرم قد اتسعت للعديد من الآلهة القليلة وكذلك الآلهة الأخـرى الخاصـة بشعوب أخرى، وبعضها مجموع فى شكل ثلاثيات، مثلما كان يوجد فى المعتقدات البابلية المتعلقة بنشأة الكون. ومن بين شعائرهم يجب أن نذكر الأضحية، وتقـديس السابقين والمواكب الدينية والحج. وحول الوضع الاجتماعى نعرف بعض التفاصيل التى حفظها لنا التراث الإسلامى أو يمكن استنتاجها منه، حيث يوصـفون بـأنهم رجال كرماء وشجعان ويتعاملون بشهامة مع المرأة والضعفاء، ويوفون بـالوعود، لكن من ناحية أخرى يوصفون بأنهم أصحاب شهوات جامحـة ومفرطـة حيـث يتزوجون بدون حدود، مهرة فى القمـار، ومعربـدون ومتعجرفـون وحقـودون وسكارى. لكن القصائد الجاهلية تحكى قصص الحب الرومانـسى والأفلاطـونى، وهى لا تتفق مع كونهم عبادا لشهواتهم، وهم يتزوجون كثيرًا وتنتشر بين بعـضهم الدعارة المغطاة تحت نوع من الزواج الذى يستمر لمدة يوم واحد.

ومن الصعب جدا رسم خريطة اجتماعية (للعرب قبل الإسلام) انطلاقًا مـن بعض الأساطير وأوجه اللوم التى وجهتها لهم المصادر الإسلامية، وبعض القصائد التى يوجد اليوم الكثير من الشكوك حول نصها الحـالى. وعلـى أى حـال فهـذه القصائد هى عبارة عن نموذج من البراعة الدقيقة والصارمة، حيث كان يـستعمل الشاعر الكنايات المعقدة جدا، ولكنه لم يكن يترك أى فرصة للإبداع الـشعرى. إن الخيال، الذى ينسبه لهم فقط من لم يقرأ تلك القصائد، غائب تمامًا. إن جمال تلـك القصائد يكمن فى أنها ملاحظة حسية حادة للواقع الطبيعى، وقد تمت صياغتها من خلال تنسيق دقيق من الالتزام الشعرى الخالص. وعلى الرغم من أنها قـد تكـون عبارة عن تشبيه وككل التشبيهات فانها ليست كاملة، ولهذا فإن استعارات الـشعر الجاهلى التى هى من الناحية الظاهرية جميلة ولذيذة تتبع دائماً عملية تدرج للأقل، فما هو حى يتحول إلى شىء خامل، مثل ما سيحدث فيما بعد مع النباتات النضرة

التى سترسم فى الأعمال الهندسية المعقدة فى فن الأرابيسك، أو ملاحة الشامات فى الوجه النسائى تتحول إلى نقاط من الحبر لكاتب ذى مزاج متقلب. إن كل معانى الجسم النسائى يتم اختصارها فى النخلة الرشيقة [خصر] وهى تهتز فوق الكثيب [الأرداف العريضة].

٢- المفهوم الجاهلى عن العالم:

نظرًا لما ذكرناه فيما مضى حول تعدد أشكال الآلهة والاعتماد على الهرج **pandemonismo** فى أداء الشعائر فى الدين فى الفترة السابقة على الإسلام، وكذلك المعلومات التاريخية القليلة والمكررة، فإن الملمح الرئيسى للمفهوم العربى الجاهلى عن الكون يتركز فى الشعور القبلى والاعتقاد فى مصير حتمى. إن الوجود القبلى القديم، الذى تحول الى طابع تقليدى، قد ترك أثره فى الروح التى تسمى بعربى، واحتفظ حتى اليوم بالأسماء القديمة للقبائل. إن الرابط الأكبر للمعايشة هو مدى القرابة: سواء من ناحية الدم أو الرضاعة أو التبنى أو الموالاة . إن الأمر – كما سيشرح ذلك ابن خلدون فيما بعد – عبارة عن نظام اجتماعى تقليدى للإنسان البدوى الذى يعيش فى الصحراء، تلك الصحراء التى هى بمثابة المعلم الأكبر للحياة الأخلاقية. أما المدينة فهى السوق العابر، حيث يفقد سكان المدينة قوة الترابط الاجتماعى، ويتحولون إلى برجوازيين ويتخلون عن القيم، إلا قيمة واحدة وهى الخاصة بالمال. هكذا رأى المسلمون الأوائلُ كفارَ مكة وسوف يقول ذلك ابن خلدون فيما بعد حول الأندلسيين. إن البوتقة التى يتم فيها صياغة النظام الاجتماعى للإنسان الجاهلى هى الصحراء.

وإذا كان كل المجهود المبذول لأجل البقاء الفردى والاجتماعى شاقا، فإنه يكون أكثر مشقة فى الصحراء: حيث يكون غذاء الإنسان وحيواناته قليلاً وفقيرًا وشحيحًا، وقد يكون نادرًا. إن الحاجة تدفعه بسوط الجوع، فالماء نفسه قليل ويُعتبر كنزًا معدودًا ومحدودًا. كذلك فإن الصحراء غير مستقرة ومتقلبة، إن عاصفة غير منتظرة يمكن أن تمحو آثار الطرق وتردم وتطمر الآبار. إن الشعور بعدم الأمان

فى الصحراء، وهو شعور عميق جدا، يجبر على قبول مصير سرى وغامض، يترك سماته سواء فى الأشياء أو الناس. إن الجبرية تشير إلى الهُوة العميقة الوجودية بين الواقع القريب والواقع البعيد، بين ما يحدث وبين ما نريد، بين منْ يأمر وبين منْ يجب أن يُطيع. إن الحرية الشخصية الوحيدة الباقية هى حرية الشكوى، التى استخدمها الشعراء الجاهليون بكرم. إن المقارنة مع مفهوم الكون العبرى واليونانى [الإغريقى] سوف يبين بشكل أفضل مفهوم الكون العربى.

كان العبرانيون أيضًا شعبًا من البدو الرحل الذين يقومون برعى الأغنام والماعز ويعيشون فى الصحراء، ولكنهم وصلوا إلى الاعتقاد بفكرة وجود إله عالمى" يهوه – إلوهيم " **"Yahwe – Elohim"**، على كل شىء قدير، تحدث إليهم عن طريق إبراهيم وموسى، حيث منحهم عهده ووحَّدهم بالإخلاص ووعدهم بأراض خصبة جدا بها "لبن وعسل"، وقد برروا احتلالهم لأرض كنعان انطلاقًا من ذلك العهد وحاولوا الانفراد بها . أما الإغريق، فعلى الرغم من تصورهم المعقد لنشأة الكون والذى يقوم على وجود إله له، فإنهم قد اعتقدوا أن الكون أزلى، وإن كان قابلاً للتغيير، تنبع إمكانياته من طبيعة أساسية تمثل أصل الأشياء. ولم يكن لدى العرب الجاهليين "عَهدٌ " من الله، فلم يفجر لهم أحد الماء من بين الحجارة ولم يقدم لهم أحد هدية المنْ والسلوى، كما لم يبعث أحد فيالق الملائكة لمساعدتهم. ومن الصعب تفسير (طبيعة) الصحراء انطلاقًا من فكرة افتراض وجود ذات دائمة تبقى على الرغم من التغييرات الطارئة. ولهذا كان هناك شعور وجودى بفقدان الحماية لدى الإنسان الذى يعيش فى الصحراء قبل أن يبعث الله رسالته إليه وكان هذا الاقتناع مطلقًا. هل بقى شىء من هذا لدى العرب بعد إسلامهم ؟ لا شك فى أن الإجابة تكون بالإثبات لكن مع التوضيح. لقد كان ابن رشد يعتقد، وقد كتب ذلك، أن الصحراء تنشئ رجالاً فقراء ولكن لديهم طموح كبير وأقوياء وذلك من الناحية الاجتماعية، وهذا ما "جعل أمير العرب يهزم ملك الفُرس". لكن، عندما جاء الجيل الثالث، وقد تحقق له الرخاء والثروة فإن التدهور قد قضى على كل شىء.

إن العرب يضيعون حياتهم من خلال تبديد طاقاتهم بإسراف فى مغامرات لا طائل من ورائها، وإذا لم يحالفهم الحظ ويساعدهم فإنهم يستسلمون للموت بدون أن يشكوا، كما عبرت عن ذلك قصائدهم القديمة. ويبدو أنه فى المنطقة الموجودة تحت النجوم لا يوجد إلا مستوى وجودى واحد: فالإنسان لا يمثل قمة الطبيعة كما كان يعتقد الإغريق، كما أنه ليس مخلوقًا لكى يكون سيد الوجود كما كان يعتقد العبرانيون. الأشياء فى حقيقتها ليست ذات جوهر دائم وإنما هى أشباح ونجوم سريعة الزوال تتلاشى بالليل. والوسط البيئى ليس طبيعة، قوة مولدة لذاتها، وليس له الجدية القديمة، كما هو فى التصور الإغريقى للكون. إن آثار كل ذلك تبدو فى الفلسفة والعلوم والفن. وفيما بعد عند محاولة إثبات وجود الله سوف يتم الانطلاق من إمكانية الحدوث: أنه لم يكن يوجد فى العالم شىء متماسك، وكل شىء يقبل التغير إلا الله، وهذا ما سوف يقوله ابن سينا فيما بعد مستشهدًا بآيات من القرآن، ومن هنا تبدأ بعض الصعوبات الخاصة بشرح كيفية الخلق من وجهة نظر فلسفية . حيث إن الخلق لا يمكن أن ينفصل بصورة مطلقة عن الله، حيث لا يكون له وجود فى هذه الحالة، ولما كان من غير المعقول الخلط بين المخلوق والخالق، فإن العالم يبقى تابعًا لخيط المنبع. وإن الفيزياء العربية الإسلامية على الرغم من تبعيتها للفيزياء القديمة، سوف يكون من بين محاسنها استعمالها الكبير للناحية التجريبية، أما علم الرياضيات فسيتحول من علم كميات إلى علم علاقات: فالحساب سيتحول إلى جبر، والهندسة إلى علم حساب المثلثات.

أما الفن فسيكون براقًا وفاتنًا وذلك عند النظرة الأولى، حتى إذا قمنا بتجريده من وجود شخصية المبدع، الفنان. وقد حدثت له بشكل سريع عملية تجريد وفقدان لشخصية المبدع حيث تغلبت فيه الأشكال الهندسية الخالصة، حيث مثّل رمزية عملية الخلق، والكون والحياة. هذا ما نراه فى القبة ذات الرموز الباطنية لقاعة السفراء فى قصر الحمراء، والتى فسر رموزها بصورة رائعة الأستاذ كابانيلاس(*) وعلى الرغم من كل شىء فإن الفن المعمارى الخاص بالقصور سوف يذكر قليلاً

(*) هو الدكتور داريو كابانيلاس الذى كتب عدة دراسات منها "الموريسكى الغرناطى ألونسو ديل كاستيو". (المراجع)

بالخيام البدوية القديمة: حيث سينشئ كل أمير قصره أو مقصورته بجانب قصر أبيه، وعندما لا تسمح الحالة الاقتصادية أو التدهور بذلك الترف فسوف يغير ديكورات القصر، كما كان يغير سجاد خيمة أبيه. أما التقديم الجمالى فسيتوجه بصورة مباشرة إلى الحواس؛ وسوف يفضل ما ينفذ من خلال العينين: اللون الفاتح، الذى قد ترفضه أعيننا إذا كان قد استعاد قوته. أما العناصر الديكورية فسوف تغطى على كل شىء، حيث سيتم استخدام المواد الإنشائية التى لا قيمة لها وإن كانت شديدة التحمل، مثل التراب المدقوق، الذى تغطيه أفخم الأشياء، ويمكن القول بأن قصر الحمراء ما هو إلا كمية كبيرة من التراب الأحمر الهش [وإن كان قد تم تركيبه بصورة رائعة ومتماسكة] وتم كسوته بالسيراميك والرخام والجص ذى الألوان المتعددة بدقة فى التركيب وتم تجميله بكتابات رائعة. ويبقى دائمًا جو متحرك وغير محدد، مثل الأحرف المتحركة الثلاثة الموجودة فى الأبجدية، ومثل الألوان الأصلية لطلائه والطبيعة المفترضة للحديقة، حيث يمثل نصفها جنة وارفة، والنصف الآخر بستانًا لذيذًا، ولهذا فليس من الغريب أن نجد أن الباذنجان فى الشعر يصاحب الورد.

٣ – مكانة الإسلام فى تاريخ الأديان:

من وجهة نظر الإسلام هناك دين واحد فقط صحيح وصل للبشر منذ آدم حتى محمد، خاتم الرسل. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يوجد شك فى أن الظروف التى تم فيها الوحى لمحمد كانت هى الوضع الاجتماعى [وبالتالى الدينى] للعرب الذين عاشوا فى نهاية القرن السادس من الميلاد وهى حالة وسط بين حياة البدو الرحل الذين يعملون فى تجارة القوافل وبالرعى (للأغنام والماعز) وبين الحياة فى عدد محدود من المراكز الحضرية. ومن وجهة نظر إنسانية بحتة [وقد أكد محمد دائمًا أنه بشر فقط] فإن نبى العرب أثبت أنه يعرف بشكل عميق شخصية معاصريه. وأيضًا فإن الإسلام قد صاغ حياة أمة العرب وأدخلها بشكل نهائى وكامل فى التاريخ. ومع ذلك، فإن الرؤية المعاصرة للبنية الأصلية للإسلام

تشوشها بعض الظواهر التاريخية المهمة: مثل الأسطورة الذهبية حول انتشاره السريع والرائع، وكذلك تبنيه(وتمثله) لأشكال اجتماعية تقليدية سابقة وتالية على شروق شمس الإسلام، وكذلك اقتصاره على أن يكون شكلاً مشتقا من الديانتين اليهودية والمسيحية وتبنيه لنمط عقلانى مفترض يفوق ما هو موجود فى المسيحية.

١- الأسطورة الذهبية حول إسلام متماسك وبدون خلافات، والذى نتج من خلال ضربة واحد، مسلح بصورة جيدة مثل أتينيا **Atenea** الموجودة على رأس زيوس **Zeus**، والذى فتح كل العالم القديم فى غمضة عين، بمجد كبير وخسارة لا تذكر، هذا الأمر هو عبارة عن أسطورة من المحتمل أنه قد تم وضعها فى بداية العصر العباسى، وقد بينت الأبحاث الحديثة بوضوح عدم تماسك هذه الأسطورة الذهبية.

٢- إن العقيدة الفطرية للجماهير المسلمة فى الماضى وفى الحاضر اعتبرت كثيرًا من التقاليد الاجتماعية ذات الأصل العربى وأخرى تالية على الإسلام كأشياء إسلامية . ويجتهد منظرو الأصولية الإسلامية فى ربط تلك العادات الاجتماعية بنصوص قرآنية أو بأحاديث منسوبة للرسول، ولكن ذلك يمكن أن يكون ممكنًا إذا تجاهلنا أو زيفنا التاريخ.

٣- صحيح أنه يوجد تشابه بْين بعض الآيات القرآنية وبعض الفقرات فى العهد القديم والإنجيل، ولكن أن يستنتج من ذلك أن محمدًا كان كذابًا [وهو افتراض لا يوجد اليوم منْ يؤيده]، وأن الإسلام هو توليفة توفيقية يهودية مسيحية معربة أو أنه نحلة مزيفة مسيحية معارضة للتثليث، كل ذلك لا يصمد لتحليل تاريخى وعقيدى جاد.

٤- أما العقلانية اللاهوتية المفترضة فى الإسلام مقارنة بالمسيحية، وبالتالى طابعه كدين له مستقبل اجتماعى كبير، تنطلق من افتراض لم يتم التحقق من مدى صحته: إن الأديان تتجه نحو المزيد من العقلانية، وأنه فى المستقبل لن يبقى إلا تلك الأديان التى تحتوى على القليل من الأسرار، حتى تختفى كل الأشكال الدينية. إن كل هذا يضطرنا إلى أن نعالج القضية [الظاهرة] الدينية من بداياتها المحتملة.

أ – التقديم التاريخى للتدين:

تمثل الظاهرة الدينية سواء بالنسبة للأدريين "Agnosticos" والمتدينين شيئًا يحدث فى التاريخ، كما أنها تمثل، فى آن واحد، طريقة اجتماعية وموقفًا شخصيا. وفى الحقيقة فإن الإنسان هو كائن حى كغيره من الكائنات موجود فى وسط طبيعى ويمتلك الشروط الثلاثة المتعلقة بتلك الشخصية وذلك الوضع وهى: أن تكون لدية القابلية على أن يتم إثارته من قبل الوسط الذى يعيش فيه، وأن يكون لديه طريقة يعيش بها فى ذلك الوسط (علاقة خاصة)، وأن تكون لديه بنية مرنة . وكل الكائنات الحية تعيش فى وسطها وتستطيع التكيف على طريقة معينة خاصة بالطبيعة، وهو ما يفرض عليها تغيرات محددة فى بنيتها، وكل تلك الكائنات تغير وتبدل تقريبًا ذلك الوسط. لكن العلاقة المميزة للإنسان هى ذكاؤه، فهو يفهم ويحس، وأنه باستخدام ذلك الذكاء تغيَّر من حيوان صيَّاد وقاتل إلى حيوان آخر مغير للوسط الطبيعى لمصلحته، وبخاصة منذ اكتشاف الزراعة. ومن هنا فإن الإنسان لا يرى العالم كوسيلة بسيطة وإنما كواقع. إن استخدام الذكاء بصورة أساسية لفهم الواقع، يسمح بمواجهة الأشياء كأجزاء مفهومة من الواقع (كوقائع) وليس كمحفزات بسيطة يقوم برد الفعل نحوها. وهذا يسمح للإنسان باستقلال نسبى نحو المحفز، وبأن يوجد مجالاً له طابع خاص به: وهو الخصوصية. وبهذه الطريقة فإن الإنسان بالتحديد يعتبر موجودًا – مفروضًا – فى الواقع وهو قادر على القيام بأعمال – تصرفات – يعتبرها شخصية جدا، على الرغم من أنه يعرف أنها تشبه تصرفات أمثاله من الأشخاص الآخرين. ولكن سواء عرف ذلك أم لا، فإن الفاعل المنفذ لتصرف معين يبقى متأثرًا به، وبالتالى فإن هذا الواقع وبالتالى الوسط [والذى لم يعد طبيعيا فقط وإنما اجتماعيا] يشكلنا، ونعتمد على الواقع من خلال ثلاثة أبعاد:

١ – من حيث إنه يمثل غاية نهائية [ultimidad]

٢– من حيث إنه يجعل من الممكن أن نكون أشخاصًا وليس أفرادًا فحسب.

٣– من حيث إنه يجبرنا على أن نحقق ذواتنا (من خلال ما نمثله بالفعل).

إن هذه الرؤية للواقع، والتى يُعتبر فيها الإنسان موجودًا أو مفروضًا – إذا اعتبرناها نهاية تجعل من الممكن تحقيق شخصيتنا الخاصة وإذا اعتبرناها حافزًا على واقعنا الشخصى – يمكن أن تسمى، كما يقول / زوبيرى، رابطة **religacion**.

فى هذا المعنى فقط وبالتحديد، يمكن أن نؤكد أن كل إنسان هو كائن مرتبط (متدين) **religado**، ويعتبر هذا الطرح صحيحًا حتى فى حالة اللاأدريين **agnosticos**.

إن الواقع الذى يحتك به الإنسان – سواء كان على وعى بذلك بصورة كبيرة أو صغيرة – إن اشتمل بشكل متوحد وكامل على اللحظات الثلاث الأساسية التى ذكرناها سابقًا، فإنه يقدم لنا على شكل قدرة ما هو حقيقى، والذى فى النهاية سوف يُرَى ويُعرف على أنه إله. إن هذه القوة باعتبارها قوة عليا تجعل من الممكن تحقق كل الأشياء وفرضها، يجب أن ترى بعيدًا عن الإنسان والأشياء. لو كان صحيحًا أن الله من اختراع الإنسان، ففى هذه الحالة سيكون ذلك الاختراع أكثر الاختراعات بقاءً وفعالية، نظرًا لوجوده الدائم.(١) لكن، على أى حال فإن ما ثبت صحته هو انتماء التدين إلى نفس بنية الإنسان الشخصية، وليس بمعنى الدين الطبيعى المفترض [والذى لم يثبت مطلقًا من الناحية التاريخية، كما أنه لا يزيد عن نتيجة جدلية لافتراضات عقائدية محددة]، وإنما فى المستوى الطبيعى المادى (الفيزيائى)، لكل الأديان المحددة (الوضعية) **postivistas**، وهى الأديان الوحيدة التى يمكن إثباتها من الناحية التاريخية. إن السر المصاحب للألوهية، وحتى فى تلك الحالات التى تتم فيها اعتبار الطبيعة إلهًا، يوجد ويتمثل فى القوة القاهرة (جبروت) للواقع كأصل ومصدر. إن هذه الصفة الطبيعية، إذا أردنا أن نسميها كـذلك، للرابطة تجعل تلك الرابطة تؤثـر فى الإنسان وفى الأشياء كإطار للواقع أو بمعنى : العالم.

ب - الطابع التاريخى للأديان:

إن الجزء الملاحظ لظاهرة التدين من الناحية التاريخية والاجتماعية هو الأديان، بمعنى، كونها أمرًا موضوعيا. وعلى الرغم من تعقد تلك الظاهرة، والتى يمكن فقط أن يتم تحليلها بتفصيل ما من خلال تاريخ الأديان الذى يتسم دائمًا بالتعقيد، فإنه يمكن أن يُشار إلى مجموعتين أساسيتين وثلاث طرق للظهور أو التقديم. أما المجموعتان فهما الأديان العملية بشكل أساسى مثل الشعوذة فى جميع أشكالها "**Chamanismo**" والأخرى الخاصة برؤية محددة للكون "**cosmovisivas**"، لكن يجب أن ننبه أنه أيضًا فى المجموعة الأولى نجد بعض الملامح التى تشير إلى وجود مفهوم ما عن العالم. أما الطرق الثلاثة: فيمكن أن تُسمى تعدد الأشكال والحلول والتوحيد، فتعدد الأشكال يتفق مع الشرك، أما الحلول"**inmanentismo**" فقد يأخذ شكل ألوهية متعددة أو واحدة، ولكنه دائمًا يعتبر الطبيعة إلها، أما التوحيد فلا يقبل وجود إله واحد فقط بل يعتبره شيئاً مخالفاً للطبيعة ويتجاوزها، وهو الذى أوجدها. وكل هذا يعنى، أنه مهما كانت طبيعة الذات الإلهية ، فإن مفهوم الإنسان عن الله قد تطور، بل أكثر من هذا، فإن بعض المجتمعات الإنسانية كانت على وعى بالتقديم التاريخى الخارجى وكذلك [طابعه] التاريخى الجوهرى. ويكفى أن نتذكر أن بوذا وموسى وعيسى ومحمدًا قد انتموا إلى لحظة تاريخية معينة وأنهم كانوا على وعى كامل بذلك، وكذلك الأديان التى أنشأوها تنتمى إلى لحظة تاريخية معينة، وهى سبب لها.

وحتى لا نخرج من المجال القريب منا نذكر نصوص سِفر التكوين، وكذلك كلمات عيسى وعقيدة بولس عن كمال الزمان، ولنذكر التفرقة القرآنية بين الجاهلية [زمن الجهل وهو السابق على بعثة محمد] والإسلام [زمن الخلاص، وهو التالى لتلك البعثة]، وبالتالى تدعى أرض المؤمنين بدار السلام، أى منزل النجاة. وبالنسبة للمؤمن لا يوجد شك فى أن الله كان يمكنه أن يفرض دينه مرة واحدة للأبد وبأمر واحد، كذلك لا يوجد شك فى أن الأمر لم يكن هكذا، وإنما تحقق ذلك خلال الزمن. وبالنسبة للمسيحى فإن عيسى كسرا أزليا استطاع أن يتجسد بعد خطيئة آدم، وبعد

عهد الفداء من قبل الأب، ولكن من المؤكد أيضًا أنه تجسد من مريم العذراء زوجة يوسف النجار، وأنه وُلِدَ فى عهد طبرس **Tiberio**. كذلك فإننا نحن المسيحيين، ما إن نعلن إيماننا حتى نذكر بونتيو بيلاطس، وهو موظف عادى رومانى، ولكنه يمثل علامة تاريخية رائعة.

ج- عالم النبوة:

سوف يقدم الإسلام نفسه من الناحية التاريخية كدين كونى (أى له رؤية كونية) يقوم على التوحيد وذلك من خلال مفهوم عن إله واحد بشكل مُطلق وعظيم. وقد ظهر الله للبشر منذ بدايات الإنسان من خلال الكلمة (الرسالة – الوحى) . وقبل بعثة محمد أكدت كل من الشريعة اليهودية والإنجيل المسيحى شيئًا من هذا القبيل. وهذا الظهور لله من خلال الكلمة (الرسالة) تم من الناحية التاريخية فى إطار جغرافى وسياسى، والذى منذ زمن يدعى عالم النبوة: وهو مجال تاريخى متحرك جدا وتكون حدوده التقريبية تتراوح بين نهرى الهند والنيل، والقوقاز والخليج الفارسى. فى هذا الإطار حدثت الظواهر التاريخية الأولى المعروفة سواء للحلول [الاتحاد مع الإله] أو التوحيد. ومن المحتمل أن يكون أقدم تلك الظواهر هى حركة إصلاح الدين المصرى التى قام بها إخناتون (فى الفترة من ١٣٧٢ إلى ١٣٥٤ قبل الميلاد) عندما أبدل عبادة آمون رع الشركية بعبادة آتون، وهى عبادة توحيدية واضحة ولكن ذات معنى حلولى واضح، حيث لا يوجد تفرقة واضحة بين الإله فى ذاته والشمس كمنبع واصل لكل الطبيعة. ويمكن أن نقول شيئًا مشابهًا حول الحلول الاسفتى لاهورا مازدا (كإله واحد) **"Ahura Mazda"**، على الأقل فيما يتعلق بالرواية المعرفية لزرادشت، حيث إن النصوص الخاصة بفترة ما بعد الأسر البابلى، والمنسوبة لأسدراس ونحمياس**"Esdras y Nehemias"** تعتبر إله الكون المزدكى هو يهوه إلوهيم. ومع ذلك فإن الإله الحلولى الإيرانى (٢) مصدره الدين القائم على عبادة النجوم والشمس، كما يمكن أن يلاحظ حتى الآن فى عمليات

الاغتسال فى (نهر) الجانج **Ganges** فى بيناريس **Benares** بالهند والتى تتم عندما يشرق أول شعاع من الشمس على الغاتس **gats**.

والطريق نحو التوحيد المطلق ظهر أيضًا فى ذلك الإطار الجغرافى التاريخى المذكور وله علاقة بالمبدأ الخاص بعالم النبوات: إن الله قد ظهر من خلال كلمته(رسالته) التى ألقاها إلى أصفيائه ورسله، وبشكل ما يجب أن يسمى هذا تاريخى، وأن ما يتم الوحى به هو الحقيقة الأخيرة. وبالتالى، فبالإضافة إلى طبيعة هذه الظاهرة من حيث كونها ممكنة، وهو ما يميز كل حقيقة، فإنها فى هذه الحالة تكون تابعة بشكل حاسم لأمر نهائى: ما هو آت. وعلى الرغم من كل الفروق، فإن هذه الحالة تكون صحيحة، على الأقل فى أصولها بالنسبة لليهود والمسيحيين والمسلمين. إن كلا منهم يعتبر أصله التاريخى ديانة إبراهيم، ولهذا فإن العقائد الثلاث الكبرى تتمتع بأكبر قدر معروف من التاريخية سواء فى شكلها الخارجى أو الجوهرى. إن جزءًا لا يُستهان به من الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية والمسلمة لها طابع تاريخى ما. إن دين إسرائيل يبدأ بقصة رحلة طويلة [ربما تكون قد امتدت لعدة قرون] وتاريخية وحقيقية فى أصلها، وليس فى كل تفصيلاتها، لعائلة إبراهيم، التى سميت باسمه، من الخليج الفارسى حتى أرض كنعان، بالقرب من البحر المتوسط. والأصل الأساسى للمسيحية هو قصة: مولد وحياة ووعظ وآلام وموت عيسى الناصرى المخلص. أما نقطة انطلاق الإسلام فهى الهجرة: هجرة محمد عام ٦٢٢م من مكة إلى المدينة.

وبالإضافة إلى الطابع التاريخى الخارجى الظاهر بكل قوة يوجد وعى واضح بالوسط الاجتماعى. إن الساميين الأكثر قدمًا قد دخلوا إلى عالم الألوهية من خلال تعدد صور الآلهة [الشرك] ونظرًا لأنهم فى أصلهم الاجتماعى كانوا رعاة للأغنام وأصحاب قوافل، فإن آلهتهم كانت النجوم، القمر بالتحديد .إن أجداد عائلة إبراهيم عبدوا إلهًا قمريا، وكذلك كان المكيون حتى مرحلة متقدمة من بعثة محمد أوفياء لعبادة "اللات" . ولكن فى لحظة ما، اعتبر إبراهيم الأول إله الكون العالمى إلهًا له [من المحتمل أن يكون إله الأعالى والقريب من مستوى النجوم والذى كان

له معابد فى أماكن مرتفعة]، وسوف يُسمى الإله فيما بعد ألوهيم. وسوف يتجلى (يظهر) هذا الإله لإبراهيم من خلال كلمته(رسالته) وسوف يتحد مع شعبه من خلال العهد. إن ظهور الله من خلال كلمته (رسالته – كتبه) يعتبر مبدأ دينيا جوهريا وتاريخيا، وسوف يتم ذلك خلال الزمن تبعًا للوضع الاجتماعى والثقافى للحظة التاريخية الخاصة بكل جماعة. وهذا يعنى أن الوحى ليس إملاء من الله، وإنما هو اتصال نورانى وهو ما يستلزم ضمنا مشاركة شخصية الموحى إليهم، أى الأنبياء [بالمعنى الواسع لهذا المصطلح] ومجهودهم الفكرى والأدبى، بما فى ذلك الأذواق الأدبية للمكان والزمان.(٣)

د – تكون الدين اليهودى:

إن التحديد – بصورة دقيقة – لعملية حدوث ارتباط الإنسان مع الإله، فى شكل دينى أو آخر يمثل قضية معرفية وتاريخية. فسواء اللاأدرى أو المؤمن لا يقبلان أن يكون الإله موجودًا فى الأشياء كحالة راهنة(كأمر عابر)، فالأول يفهمه على أنه عملية إسقاط لذات الإنسان، والثانى يعتقد أنه سر حقيقى (٤)، ويشرحه تبعًا لوضعه الاجتماعى. والساميون، كما سبق أن ذكرنا، كانت لديهم آلهتهم القبلية، التى كانت فى البداية تنتمى للنجوم، التى تظهر فى أماكن يمكن التعرف عليها والوصول إليها: مثل الكهوف، ومنابع المياه، والواحات، والارتفاعات الصغيرة، والأماكن الخضراء...إلخ. فيما بعد، اعتبر الذين استوطنوا بعض الأماكن وتجمعوا فيها إلههم إله المدينة. وتبعًا للمقولات المجموعة فى العهد القديم، فإن أحد زعماء القبائل ويدعى أبرام **Abram**، وبعد أن تلقى رسالة (كلمة) الله، وغيَّر اسمه إلى أبراهام واسم زوجته من سارة إلى ساراى، اعتبر إله الكون إلهًا قبليا له، وهو الذى سوف يكون إله آبائنا، واسمه المعروف هو الاسم العام للإله السامى "إيل" **El**، واسمه العلم يمكن أن يكون الصاداى **El Saday**. وهو عبارة عن إله واحد للأسرة ولكنه ليس واحدًا بالنسبة لكل الناس. إن التراث اليهودى والمسيحى والإسلامى كسا إله آبائنا بالشكل النهائى للإله الواحد الأحد الشخصى، والعظيم بصورة مطلقة، كما هو

فى مفهوم التوحيد: لكن الأمر لم يكن هكذا وقد قرر ذلك المؤمنون الدارسون للأديان الثلاثة بدون أن يشعروا أنهم بهذا يبتعدون أو يخالفون عقيدتهم الصحيحة أو الرأى الصائب.

وكما هو معروف، لا توجد أى مجموعة من النصوص الدينية للشعب العبرى سابقة على وقت إنشاء المملكة. وأن النصوص الإبراهيمية [حول إبراهيم، ولوط وإسحاق ويعقوب وإسرائيل] تتحدث عن إله قبلى، وهو الذى سبق أن ذكرناه إله آبائنا، وهى نصوص خاصة بالعبرانيين شبه الحضريين الذين استوطنوا بشكل سلمى أرض كنعان قبل عام ١٣٠٠ قبل الميلاد. أضيفت إلى النصوص السابقة نصوص موسوية تالية تنتمى إلى العبريين الرحل الذين، بعد عام ١٣٠٠ قبل الميلاد، اجتاحوا أرض كنعان بالقوة وسيطروا ليس على شعوب تلك الأماكن فقط وإنما أيضًا على العبرانيين الذين أصبحوا حضريين. ولكى يبرزوا تفوقهم الدينى فقد اعتبروا إله آبائنا الخاص بإبراهيم " يهوه" إلهًا لهم ولأجل ذلك دسوا (أضافوا) قصة يوسف، وكتبوا قصة مصرية عن طفولة وشباب موسى. والإله الذى نتج عن ذلك هو "يهوه – إلوهيم"، وهو إله حى(٥)، واحد، ومتفرد، وغيور على تفرده، فاعل مباشر للتاريخ وفى التاريخ (إله الجيوش)، ويبدو البعد الشخصى له فى العهد الذى أخذه على شعبه فى سيناء، ولكنه ليس إلهًا لكل البشر، حيث إنه أمر الشعب العبرى (فقط) ألا يتخذ إلهًا غير يهوه.(٦)

خلال العهد المعروف بعهد القضاة، وهو العهد الذى استقر فيه العبرانيون التابعون لجماعة موسى وهارون فى أرض كنعان، تجلت فكرة "يهوه – إلوهيم" من خلال مقارنته مع الآلهة المحلية التى كانوا يعتبرونها أقل شأنًا. وفقط عندما أقام الملك داوود مملكة إسرائيل، فإن رفض الآلهة القومية للشعوب المجاورة لإسرائيل جعل "يهوه – إلوهيم" يبدو بصورة مطلقة متفردًا وواحدًا. وأن الأسر فى بابل، وإعادة إعمار المعبد المؤقتة، وتجميع وتصنيف الكتاب المقدس سوف تؤدى إلى شكل آخر للإله، وذلك من خلال التطور الخاص بإعلان مجىء مخلص يعيد إنشاء "ذرية داوود"، وهو المسيح ابن الإنسان ***Proto –Isaias***. لكن ابتداء من القرن

الثالث قبل الميلاد فإن الدين اليهودى يقدم شكلاً نهائيا مغلقًا، وإن كـان قـد تـرك ثغرتين مفتوحتين، الأولى خاصة بالسامريين الضالين، والثانية خاصة بالروحانيين المثيرين للقلاقل، حيث ينظر لكلا الفريقين من خلال اللاويين المخلـصين أنـصار التطبيق الصارم لأحكام الشريعة.

هـ- كيفية نشأة الدين المسيحى:

إن الدين اليهودى - كما كان يبدو فى القرنين السابقين للميلاد - كان يعتبر الدين الوحيد الحقيقى للإله الواحد والوريث الوحيد لدين وإله إبـراهيم، وإسـحاق ويعقوب. ولأجل هذا كان يجب إخراج من ذلك الميـراث كـل مـن العمـونيين والموابيين **MOABITAS Y AMMONITAS** الذين كانوا ينتمـون إلـى عائلـة إبراهيم وكذلك العرب الإسماعيليين الذين ينحدرون من إسـماعيل، الابـن البكـر لإبراهيم، وكذلك الذين يعودون(ينحدرون من) **لعيسو** وهو أخو يعقوب.(٧) ومـن ناحية أخرى، وبالإضافة إلى السامريين، فإن العديد من المدارس اللاويـة **levitica** كانت تتنافس فى احتكار المعنى الصحيح للشريعة، وتعتبر المدرسة الفريسية هـى الأكثر توثيقًا من بين تلك المدارس.(٨) وفى نفس الوقت كـان الروحـانيون قـد تطوروا بصورة كبيرة، كما عرفنا ذلك من خلال جماعـة عمـران. وأن فكـرة المخلص كانت تفسر على أنها محاولة إعادة إنـشاء المملكـة الوقتيـة الدنيويـة اليهودية، وقد كان هذا هو معنى السؤال الذى وجهه تلاميذ المسيح له، وكذلك مـن حيث إن المخلص مخلوق سام وعظيم للخصوصية الذاتية لـ " يهوه - إلـوهيم"، وهو ضحيه لتكفير خطايا شعب إسرائيل.

لقد تقدم عيسى الناصرى فى البداية على أنه شاب مثل الآخرين من الجليل: "أليس هذا هو يسوع بن يوسف، والذى نحن عارفون بأبيه وأمه ؟[(١)]"(٩). إن مـا

---

(١) لقد تم مقابلة نصوص الكتاب المقدس التى أوردها المؤلف مع النص العربى لها، والطبعة التى تم اعتماد نصوصها هى :طبعة دار الكتاب المقدس بمصر، الإصدار الرابع، الطبعة الاولى ٢٠٠٧ . وفى حالة وجود فرق سوف نورد ترجمة النص الأصلى فى سياقه العام ثم نثبت النص المقابل له فى الهامش .(المترجم)

يعلِّمه موجود داخل الشريعة وتراث الأنبياء، وهكذا فعندما قام بالمعجزات لم يسأله اليهود لماذا يفعلها، كذلك لم يسألوه [عن حقيقة المعجزات]، وإنما سألوه باسم مَنْ يفعل ذلك.(١٠) بعد ذلك لن يكتفى بذكر الشريعة فقط بل سيحدد معناها الصحيح: "قد سمعتم أنه قد قيل للقدماء لا تقتل، وأما أنا فأقول لكم أكثر من هذا مَنْ قال لأخيه رقا يكون مستوجب الحكم[1] "(١١) . ولم يعد يقتصر عمله على معالجة الأبدان وإنما تطهير الأرواح وذلك بالغفران. وكذلك يعلن أنه ابن الله، وهى فكرة كانت مقبولة بصورة عامة فى ذلك الحين، وليست كبنوة أخلاقية بسيطة، وإنما كبنوة نوعية [بيولوجية] ولهذا لم يعد يدعو الله بأبينا وإنما بأبى. فى النهاية يعتبر نفسه ابن الإنسان، المكفر عن كل البشر، والذى يطالبهم بالانضمام إليه بأكثر الصور شخصية وخصوصية، "إن منْ يأكل جسدى ويشرب دمى فله حياة أبدية، وأنا أقيمه فى اليوم الأخير... فمن يأكلنى فهو يحيا بى "(١٢) هنا يحدث من عيسى الأمر الذى يثير الاستنكار، ولهذا فهم لا يتهمونه لأنه صاحب معجزات أو لأنه نبى وإنما يتهمونه بالكفر، ولا يتم قتله بسبب ذلك، وإنما عندما يغير القادة الدينيون اليهود ذلك الاتهام حيث يتهمونه بأنه محرض ومخرب، وهى الطريقة الوحيدة لإجبار بونتيو بيلاطس على إدانته وقتله.(١٣)

إن المؤمنين اليهود الأوائل بعيسى، بما فى ذلك الرسل، لم يكن لديهم فكرة واضحة عن معنى شخصية معلمهم، المسيح. ويكفى أن نذكر شهادة القديس بطرس التى أخذها كتاب الأناجيل:

"عندما جاء يسوع إلى نواحى قيصرية فيلبس، سأل تلاميذه : مَنْ يقول للناس إنى أنا ابن الإنسان؟ فقال قوم: يقول يوحنا المعمدان وآخرون إيليا، وآخرون أرميا أو واحد من الأنبياء. فقال لهم: وأنتم منْ تقولون أنى؟ فأجاب سمعان بطرس: أنت هو المسيح، ابن الله الحى. فأجاب يسوع: طوبى لك يا سمعان بن يون، إن لحمًا ودمًا لم يعلن لك لكن أبى الذى فى السموات...ومنذ ذلك الوقت ابتدأ يسوع

(١) يقول النص العربى :" قد سمعتم أنه قد قيل للقدماء لا تقتل، إن كل من يغضب على أخيه باطلا يكون مستوجب الحكم، ومن قال لأخيه رقا يكون مستوجب المجمع".(المترجم)

يظهر لتلاميذه أنه ينبغى أن يقتل... فأخذه بطرس إليه وابتدأ ينتهره قائلاً: حاشاك يا رب أن يكون لك هذا... فالتفت وقال لبطرس: اذهب عنى يا شيطان أنت معثرة لى لأنك لا تهتم بما لله ولكن بما للناس".(١٤)

وتبعًا للتراث الكنسى، فإن الاثنى عشر(حواريا) احتاجوا لمدد من الروح القدس فى بنتاكوستس **Pentecostes** حتى يستطيعوا فهم سر المسيح المخلص.

ويعود للقديس بولس الفضل فى وضع بنية المفهوم اللاهوتى المسيحى. ففى رسالته الأولى إلى أهل كورينتوس والتى كتبها حوالى عام ٥٦ من الميلاد، والتى يبدو من نصها أنه هو الذى كتبها بالفعل، كتب يقول: "لأن اليهود يسألون آية واليونانيين يطلبون حكمة، ولكننا نحن نكرز بالمسيح مصلوبًا، لليهود عثرة ولليونانيين جهالة، وأما للمدعوين يهودًا ويونانيين فبالمسيح قوة الله وحكمة الله."(١٥)

إن يسوع ليس هو المسيح الذى سيعيد إنشاء مملكة إسرائيل أو هو الذى سيحافظ على تطبيق الحاخامات الصارم للتعاليم، وليس هو علامة(آية)، كما أنه لن يعرض أدلة، إلا الخاصة بموته العظيم. كذلك فهو ليس مجرد حكمة عقلية، مثل التى كان يبحث عنها اليونانيون، وبكل تأكيد فإنهم ربما كانوا ينتظرون ذلك من مرافعة القديس بولس فى المحكمة العليا فى أثينا، وإنما هو الآية والحكمة وذلك لكونه سر الله المجسد. وبالتالى فمن خلال الاتحاد فقط مع يسوع يكون الاتحاد مع الله. وهذا اللقاء يتم من خلال الحب، الذى يأخذ شكل بنية ميتافيزيقية للانفتاح من خلال المشيئة الخالصة، وهى الرغبة التى جبل عليها الإنسان، ومن خلال حقيقة المسيح ومحبته يتجاوز تلك الرغبة ويستطيع الدخول إلى المحبة الخالصة واللانهائية لله.(١٦)

ومنذ وفاة المسيح (عيسى) الناصرى، والتى من المحتمل أن تكون قد حدثت عام٣٠م (١٧)، وحتى كتابة نصوص القديس بولس، والتى من المحتمل أن يكون قد تم البدء فى كتابتها بعد عام ٥١، يكون قد مرَّ أكثر من عشرين عامًا. وقد تمثلت المهمة المبدئية الرسولية (للقديس) فى تعليم المسيحيين الأوائل وكذلك

الآخرين الذين يتعلمون مبادئ المسيحية ويطلبون التعميد ويتطلعون أن يكونوا مسيحيين، وكان يفعل ذلك بحماس شديد فى سبيل تعليمهم الحقيقة وإعدادهم لتلقى نعمة الله والاستفادة منها. إن الكنيسة البدائية، خارج القدس وفلسطين، فرض عليها أن تعبر عن نفسها من خلال السياق الاجتماعى والثقافى لليهود الذين تأثروا بالحضارة الإغريقية وكذلك سكان الإمبراطورية الرومانية. وإذا كان هذا يبدو بوضوح فى الكتابات الموجودة فى النص الحالى (المتلقى) ***Textus receptus*** للعهد الجديد(١٨)، فمن المنطقى أن يظهر هذا بشكل أكثر وضوحًا فى الصياغات المتأثرة بالحضارة الإغريقية والأفلاطونية الحديثة الخاصة بالمجامع الكنسية الخاصة بالفترة من القرن الرابع إلى القرن السادس.

إن هذه العملية من التنظيم، والتى تشرح أيضًا تكوين وتطور الكنائس الكبرى غير الأرثوذكسية مثل القائلين بطبيعة واحدة للمسيح(أتباع اريوس وبولس الشمشاطى) والنسطوريين، كانت ضرورية جدا عندما اكتسبت الجماعة الاجتماعية الدينية وضعًا قانونيا متميزًا فى الإمبراطورية. إن التفسير المطول لقرار ميلان **rescripto**، والذى يسمى خطأً بمرسوم، والذى فيه يقتصر قسطنطين على أن يذكر بمرسوم التسامح السابق، جعل المسيحية تحل فعليا محل الدين المدنى الرومانى . وقد تم اعتماد ذلك قانونيا فيما بعد من قبل تيودوسيو **Teodosio**. لقد انتشرت المسيحية فى كل أرجاء الإمبراطورية وتجاوزت الحدود. وكان كل المسيحيين من جيليقية الخضراء حتى الصحارى العربية يؤمنون بنفس المسيح، لكن الاعتقاد بأن مواطنى برسيليانو والإثيوبيين وعرب الحيرة وغسان، وبعض أهل المدينة ومكة، كانو يستعملون نفس الأشكال والصياغات الخاصة التى تستعمل فى أماكن أخرى مثل كابادوثيا أو نيقية أو القسطنطينية يعتبر جهلاً بالواقع.

و – الحالة الدينية للجزيرة العربية قبيل ظهور الإسلام:

ابتداء من التوسع المحدود الذى حدث فى حدود الإمبراطورية فى عهد الإمبراطور تراجان**Trajano**، كانت الحدود الجنوبية الشرقية مكونة من حاجز

عبارة عن منطقة نزاع يسكن فى أغلبها مرتزقة رحل وعرب وكانت تمنع الغارات المخيفة التى تقوم بها العصابات، ولكنها كانت تسمح بمرور التجارة والتيارات والعقائد الدينية. وفيما بعد، حوّل التنافس السياسى والعسكرى بين الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية المجموعات القريبة من حدودهما إلى توابع حقيقية لهما، ومن خلال هؤلاء كانوا يبقون فى حالة تأهب أو يحاربون: الغسانيين فى الجانب البيزنطى، واللخميين فى الجانب الفارسى، إلى أن التقى البيزنطيون والفارسيون مباشرة فى معارك كانت ذات نتائج محدودة وذلك عند قرب ظهور الإسلام. والمهم هنا هو أن الغسانيين واللخميين كانوا نصارى بقدر ما كانوا عربًا، بعضهم كان أرثوذكسيا تقريبًا والبعض الآخر يفترض أنهم نسطوريون، ويوجد بعض الذين يؤمنون بطبيعة واحدة للمسيح. أما جنوب الجزيرة العربية فإن الأثيوبيين، وكانوا يؤمنون بطبيعة واحدة للمسيح، احتلوا لوقت قصير ذلك الإقليم وهيمنوا عليه حتى وصلوا إلى أبواب مكة فى عام الفيل، والذى يُقال إنه العام الذى وُلِدَ فيه محمد.

أما وجود اليهود داخل الجزيرة العربية فثابت من خلال الوثائق، وذلك منذ القرن الثانى الميلادى . ففى ذلك القرن أنشئت المستوطنات الموجودة فى المدينة، لكن السهولة التى أقاموا بها والسرعة التى استولوا بها على مجال التجارة وعلى مجال الزراعة تدل على أن بعض المجموعات الصغيرة كانت موجودة قبل ذلك. وإذا تركنا جانبًا التراث الذى يُنسب إلى إبراهيم والذى يرجع إقامة اليهود فى المدينة إلى حج مفترض إلى مكة قام به كل من موسى وهارون، يمكن أن نفترض أنه بعد الشتات البابلى ربما يكون بعض اليهود قد استطاعوا الوصول إلى هناك، لأن العلاقة التجارية بين العرب واليهود كانت قديمة جدا. وعلى أى حال، فإن المعلومات التى جمعها المؤرخون العرب تجعل يهود القرنين الثانى والثالث الميلادى أصحابًا وسادة للمدينة وما حولها، حيث يقول أولئك المؤرخون أن أفضل أراضى المدينة وبساتين النخيل وأفضل سوق فى المنطقة، بما فى ذلك حوالى ستين حصنًا يحفظون فيها كنوزهم كانت ملكًا لليهود. وفى نهاية القرن الثالث وبعد أن هاجر العرب اليمنيون إلى الشمال، ومن المحتمل بسبب المبالغة والإفراط فى استخدام السلطة، اندلعت الثورة ضد اليهود وبمساعدة العرب النصارى الغسانيين،

وحدثت أثناء ذلك المجازر المتوقعة . لكن بسرعة بدأت تظهر المشاحنات بين القبائل العربية مما سمح لليهود أن يستعيدوا ممتلكاتهم وقوتهم الاقتصادية ولكن لم يستردوا القوة والسلطة السياسية. وبيانات المؤرخين يبدو أنها تشير إلى أن قوة الجماعة اليهودية فى المدينة أيضًا سببها أن عددًا كبيرًا منهم كانوا عربًا واعتنقوا اليهودية.

أما بالنسبة لوجود الجماعات المسيحية فى المدينة ومكة فتوجد وثائق تدل على ذلك ابتداء من القرن الثانى للميلاد. لقد كانوا أقل من اليهود من الناحية الاجتماعية والثروة، لكن كانوا موضع تقدير بشكل أكثر بالإضافة إلى تعاطف نسبى من قبل اللخميين والغسانيين . وكان العرب السابقون على الإسلام – وكذلك المسلمون فيما بعد – يقدرونهم لما يتمتعون به من أخلاق كريمة وكذلك لما لديهم من معرفة بعلم اللاهوت والطب والفلك [وهذا صحيح بين العباديين] وكان من بينهم كتاب وموظفون ملكيون، وأطباء للنبلاء، وتجار عطور ومرابين. وكان يسهم فى تقديرهم اتخاذهم أسماء عربية وأن " بنات البيزنطيين كنَّ يلدن أبناء للزعماء العرب". وقد حفظ لنا المؤرخون العرب خبر وصول مبشرين مسيحيين، ربما من الذين يؤمنون بطبيعة واحدة للمسيح حيث كانوا يقومون بنشاط تبشيرى. ومع ذلك فالقليل الذى نعرفه عن فكر هؤلاء المبشرين يعطينا انطباعًا عن أنهم كانوا يعانون من جهل لاهوتى وحيرة عقيدية. وبصفة عامة، فإن تسميات "أرثوذكسى" و"يعقوبيين" و"نسطوريين".. إلخ، تشير إلى أصل عائلات الأساقفة أكثر من كونها تشير إلى العقيدة الحقيقية لأولئك المؤمنين والرسل الطيبين، الذين كانوا يستطيعون بصعوبة وبالكاد التفريق بين الكتب المعتمدة للعهد الجديد والأخرى المزيفة، وكانوا يستعملون معها وعلى نفس المستوى نصوصًا من كتب الوعظ الشرقية.

وعلى الرغم من أهمية المجموعات اليهودية المسيحية، فإن أغلب السكان العرب كانوا مشركين. والدين، كما ذكرنا سابقًا، كان بسيطًا جدا، وكان مرتبطًا بآلهة المدينة، أما فى مكة، فنظرًا لأنها نقطة مركزية فى طرق القوافل من اليمن إلى سوريا، كان يوجد فى أرجاء الكعبة، وبجوار الأصنام التى تنتمى إلى التراث

الإبراهيمى، والتى ذكرناه فى السابق، آلهة محلية وقبلية: ومنها عشتار، ذات الأصل البابلى وقد وجد لها فى اليمن بقايا معبد منسوب إلى بلقيس، وكذلك اللات، المحبوبة جدا من قبل المكيين والعزى ومناة وهُبَل والخمسة العادلين، وباختصار أكثر من مائة من الآلهة المحلية، والتى وصل الأمر أن يوجد بينها نائلة وإساف اللذان تُحكى عنهما القصة الأسطورية التى مفادها أنه تم اكتشافهما وهما يمارسان الرذيلة فى ذلك المكان المقدس فمسخا تماثيل من الحجارة.

٤ – البعثة النبوية لمحمد:

منذ بداية رسالته، لم يكن لدى محمد [محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب] أدنى شك فى أمرين: أنه هو المختار – المصطفى – من قِبل الله لنقل الرسالة الإلهية، لكن فى نفس الوقت هو إنسان فقط مثل غيره من البشر. وقد قيل إن الإسلام هو الدين الذى تكوَّن تحت الضوء الساطع للتاريخ، لكن فيما يتعلق بمحمد، إذا تخلينا عن الأسطورة الذهبية، فإنه يكون قد بقى القليل الذى نعرفه عنه حتى بعثته.

وُلِدَ فى مكة نحو عام ٥٧٠م، وقد فقد والديه مبكرًا ثم فقد جده عبد المطلب، وأخذه عمه أبو طالب، حيث تربى معه ابن عمه على بن أبى طالب. من المحتمل أنه كان يتيمًا فقيرًا، كما يمكن أن يستنتج من النصوص القرآنية، ثم كان فيما بعد شابا عاملاً ومكافحًا وشريفًا. وفيما بعد، عندما بدأت الطبقة الحاكمة فى إطلاق حملة شعواء (قوية) من الافتراءات – حيث دعوه بمجنون...إلخ – لم يجدوا لديهم مادة أو شيئًا يفيدهم فى أن ينسبوا إليه خيانات أو فسق. ربما كان قد شارك فى القوافل حتى سوريا. وإذا تم قبول أنه أقام فى القدس، فمن الغريب جدا ألا يكون ذلك من أجل السفر إلى دمشق، فقد كان ذلك هو المعتاد فى رحلات القوافل. تزوج بالأرملة خديجة والتى كانت تكبره بسنوات كثيرة، والتى عمل لديها فى الإشراف على تجارتها. كان وفيا لخديجة عندما كانت على قيد الحياة، ومن بين

الأبناء السبعة الذين أنجبهم منها لم تعش بعده إلا فاطمة، التى ستتزوج بعلـــى بـــن أبى طالب.

ويبدو من المحتمل جدا، أنه منذ أن كان شابا كان يحس برغبة شـــديدة فـــى الصلاة والتأمل، وهو ما يفسر معرفته المحتملة بالمتدينين مثل الحنفـــاء واليهـــود والمسيحيين. ويمكن أن نفترض أن محمدًا قد أحس بأزمة روحيـــة قبيـــل إعـــلان رسالته، ومن البديهى أنه كان يشمئز كثيرًا من فقر الشرك البدائى، الـــسابق علـــى الإسلام، وكذلك من الرغبة الشرهة لطبقة تجار مكة فى تكوين الثروات وانحرافهم الأخلاقى. وحوالى عام ٦١٠م بدأ محمد دعوتـــه، ومـــع أخـــذ كـــل التحفظـــات الضرورية، فيبدو أن الآيات الأولى التى قرأها على عدد محـــدود مـــن الـــصحابة كانت ما يلى: "اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الانسان من علق . اقـــرأ وربـــك الأكرم. الذى علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم ."(١٩)

أما أتباعه الأوائل فكانوا زوجته خديجة، وابن عمه على بن أبـــى طالـــب، وعمه العباس(١) وبعض الخدم والعبيد. وقد جرَّت عليـــه دعوتـــه عـــداوة الطبقـــة الحاكمة بمكة وبخاصة أبوسفيان، وهو زعيم قبيلة بنى أمية. وبعد أن ماتت زوجته وعمه أبوطالب هاجر عدد غير قليل من أتباعه، وقد فضَّل بعض هـــؤلاء ضـــيافة مسيحيى الحبشة. رميت عليه الحجارة فى الطائف ومع ذلك لم يثن ذلك من عزيمة النبى والذى لو كان كاذبًا، كما زعم البعض لما استطاع أن يتحمل ذلك الاختبار. لم يكن الخوف من الموت، وإنما الرغبة فى مواصلة الدعوة لرسالة الله هى التـــى دفعته لأن يخرج من مكة ويلجأ إلى المدينة وذلك فى الأيام الأخيرة من سبتمبر عام ٦٢٢م، وهو التاريخ الذى يعد بداية للتقويم الهجرى. ولقد رحب به فـــى المدينـــة ترحيبًا حارا، ومنح قطعة من الأرض تحولت إلى محل لإقامته وإقامـــة أصـــحابه

---

(١) المعلومات السابقة عن الرسول ودعوته تختلف عما هو موثق من معلومات، فمثلا عدد أبناء خديجة كانوا ستة ولم يكونوا سبعة، وقد قرأ الرسول القرآن على خديجة حيث لم يكن هناك أى صحابة بعد، أما العباس فلم يسلم إلا بعد نحو عشرين عامًا، وكان من بين أوائل المؤمنين أبو بكر الصديق الذى لم يذكره المؤلف، كذلك فالحج الذى يتحدث عنه المؤلف لم يكن حجا وإنما كان عمرة حيث إن الرسول لم يحج إلا بعد فتح مكة بعامين.(د. مدكور)

المقربين، ومع الوقت فإن هذا سيؤدى إلى ظهور مكان مقدس، وهو المكان الذى يشغله مسجد المدينة، والذى صار مكان الاجتماع والصلاة الإسلامية فى المستقبل.

إن محمدًا – بدون أن يترك أهم صفة بالنسبة له، وهى أنه رسول الله، بل وبسبب ذلك بالتحديد – سيتحول إلى مرشد دينى واجتماعى وتشريعى وسياسى، وعسكرى للأمة الإسلامية الناشئة. ومن المحتمل جدا أنه بمساعدة الكثير من سكان المدينة أولاً ثم باعتناق عدد كبير منهم الإسلام استطاع محمد أن يضم الجميع للأمة بما فى ذلك اليهود والمسيحيون. إن ما يدعى بصورة غير دقيقة بدستور المدينة يدل على حدس سياسى فريد، ولكن واقع الأحداث أجبره على أن يتخلى أولا عن اليهود ثم بعد ذلك عن المسيحيين. كذلك فإن عدم تسامح المكيين معه أدى إلى قيام الحرب، والتى كانت فى النهاية لصالح الإسلام، وعلى الرغم من أن السلاح هو الذى فتح الطريق نحو مكة، فقد سهل ذلك فيما بعد التحالف مع المكيين، والانتظار بصبر الحج المشروط، ثم بعد ذلك الدخول النهائى للنبى. وقد أنهى الرسول رسالته، بعد مرض بعلة فى المعدة وذلك فى عام ١٠/٦٣٢م، وهو على وعى واضح بأهمية مهمته. كما أن تراث كتب التفسير يرى أن آخر آية أملاها الرسول خلال حجة الوداع تقول ما يلى: (يقول الله) "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا..."(٢٠)

بعد ذلك بقليل اشتد عليه المرض، وعندما أحس أنه لا يستطيع إمامة الصلاة، كلف بإمامتها أبا بكر، وهو صديقه الوفى منذ الأيام الأولى للدعوة. وتحاول الأحاديث أن تشير إلى أنه طلب إذنًا من زوجاته لكى يبقى فى حجرة عائشة بنت أبى بكر التى مات فيها فى ١٣ربيع الأول عام ١١هجرية، الثامن من يونيه عام ٦٣٢م حيث دُفِنَ فى نفس الحجرة.

إن الجوهر الأساسى للرسالة التى أبلغها محمد واضح جدا وبسيط: إنه يوجد دين واحد فقط أرسله إله كل البشر منذ بداية البشرية [آدم] من خلال كل الأنبياء، وبصورة خاصة عن طريق الرسل مثل موسى وعيسى ومحمد نفسه، وأن رسالته

تختم دورة الرسل [خاتم الأنبياء]. أما الله فهو واحد بصورة مطلقة، أحد، خالق، وهو الذى يحفظ الكون والإنسان، الذى سوف يحاسبه على إيمانه وأعماله بمشيئة رحمن رحيم، وتبدو رحمته فى خلقه للعالم وأنه أرسل للإنسان رسالته وجعله أهلا لنعمته. إن الإنسان مسئول مسئولية كاملة عن أعماله، وسوف يحاكم تبعًا لها حيث يعاقب أو يثاب ويصل إلى الحياة الأبدية، ويجب عليه أن ينطق بالشهادتين، وأن يصلى وأن يُخرج الزكاة، وأن يصوم، وأن يحج إلى البيت الحرام إن استطاع، وأن يشارك فى تكوين الأمة الاجتماعية سواء فى الزمان أو المكان. وبالإضافة إلى هذا الجوهر الأساسى تضاف صلوات وفرائض وشعائر وعادات والتى يجب أن تفسر تبعًا للظروف الخاصة بتلك الفترة وبخاصة الأحداث التى جرت بين عامى ٦١٠م و٦٣٢م، مع الأخذ فى الاعتبار الجماعات الاجتماعية والدينية التى كانت موجودة فى ذلك الحين.

٥ - القرآن:

أ-النص المتلقى *Textus receptus*:

إن النص المنزل للقرآن، قُبِلَ ذلك أم لم يقبل، هو أكثر نصوص الكتب المقدسة الثلاثة يقينًا وأقلها إثارة للجدل (٢١)، فقد أملاه محمد على مدى اثنين وعشرين عامًا على الأكثر، وحفظه الحُفاظ. وقد تم إثباته كتابة بواسطة النُساخ والتلاميذ. ولقد صدرت النسخة الحالية من خلافة عثمان، ثالث الخلفاء الراشدين، والذى كان خليفة للرسول فى الفترة من ٦٤٤/٢٣ حتى عام ٦٥٦/٣٥م. وقد وضع هذا النص تبعًا للنسخة الموجودة لدى حفصة بنت عمر، والتى أمر أبوبكر زيدًا بن ثابت بجمعها، وهو الذى كان كاتبًا للرسول. وعلى كل الأحوال فإن النص المنزل غير المنقوط قد تم تحديده بعد وفاة النبى بثمانية عشر عامًا. ومع ذلك، وعلى الرغم من النظام الكمى فحسب المتبع غالبا فى عملية ترتيب السور [حيث توضع السور الطويلة أولا ثم الأقصر فالأكثر قصرًا) فإن هذه السور تحتوى على العديد

من العناصر التى تم استخدامها استخدامًا تعبديًا أى تستخدم بشكل دورى فــى أداء الشعائر. فمثلاً السورة الأولى وتسمى الفاتحة [أى التى تفتح، أو بمعنى المقدمة] بها سبع آيات بما فى ذلك البسملة "بسم الله الرحمن الرحيم"، وفى السور الأخرى فــإن البسملة، التى تأتى على رأس كل سورة ماعدا واحدة، لا يتم حسابها. لقد تم التخلى عن الترتيب التاريخى، لكن يتم الإشارة فى كل سورة إلى الآيات التى تنتمى للفترة المكية أو المدنية. وفيما يتعلق بالتعديلات المحتملة التى من الممكن أن تكــون قــد نتجت عن عملية نقط القرآن وتشكيله التى تمت فى وقت متأخر جدا، فإنها تقتصر على تغييرات فى العدد وأشياء أخرى متعلقة بالحالات اللفظية التى لا تغير معنــى الجمل[١].(٢٢) وعلى العكس من ذلك، فإن قراءة عادية بانتباه ستكشف وجود آيات كثيرة تتعلق بأشخاص أو أحداث خاصة وردت فى الكتــاب المقــدس. وإن النقــد العلمى قد حلل بصور متكررة تلك النصوص وقد خرج من ذلك بنتــائج متباينــة. ومن هنا يجب أن نتعرض لذلك حيث سنبدأ بالنصوص المتعلقة بالعهد القديم، ثــم ندرس النصوص المتعلقة بالعهد الجديد[٢].

ب- العناصر الإبراهيمية فى الإسلام:

من أجل التبسيط نقول إننا نطلق صفة "عناصر إبراهيمية فى القرآن" علــى كل تلك الإشارات التى تتعلق بأحداث عالجتها واحتوت عليها كتــب اليهــود. وإذا أخذنا فى اعتبارنا الأسماء، فإن أكثر الأسماء ذكرًا، باستثناء لفــظ الله، هــو اســم إبراهيم[٣]، وهو الاسم العربى للاسم الوارد فى الكتاب المقدس أبراهام، ثم بعد ذلك لوط وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وعيسى وموسى [وهو الثانى مــن حيــث عــدد

(١) النص القرآنى ثابت فيما عدا ما يتعلق بالقراءات التى لا تكون معتمدة إلا إذا كان لها إسناد متصل يرفعها إلى النبى صلى الله عليه وسلم. (د. مدكور)

(٢) ينبغى الإشارة هنا إلى أن هذا التوافق الظاهرى يرجع إلى وحدة المصدر وهو الوحى الإلهى، ثم إن هناك اختلافات فى سياق بعض القصص وفى أحداثها، ويظهر هذا واضحًا عند الدراسة المقارنة. (د.مدكور)

(٣) هذا غير صحيح فقد جاء اسم موسى أكثر من إبراهيم، فموسى جاء ١٣٦ مرة وإبراهيم جاء ٦٩ مرة. (د. مدكور)

المرات التى ذُكر فيها]، وهارون، وقارون، والفرعون،وطالوت، وداوود، وجالوت، وسليمان، وإلياس، واليسع، وأيوب، ويونس وذكريا والأنبياء عمومًا، وآدم ونوح. أما الكتب فأكثرها ذكرًا هى التوراة والمزامير. والمؤمن واللاأدرى يتفقان على أن الوحى لا يأتى من العدم، وليس خارج الزمن، وهذا ما حدث مع الوحى الذى تلقاه محمد.(٢٣) لكن هذا وحده لا يعتبر كافيًا لكى نعتبر مفهومًا دينيا تابعًا لمفهوم دينى آخر، كما لو كان ابنًا صغيرًا له.

ومن الصعب جدا افتراض أن محمدًا قد اخترع التراث الإبراهيمى المكى، ولو كان قد فعل ذلك لكان قد أعطى للمكيين دليلاً فريدًا على حماقته وجنونه، ولم ينتقد المكيون ذلك. وبالتالى فهى عبارة عن تراث قديم ومن الممكن أن يمثل التراث الخاص بتأسيس ذلك المكان المقدس. ومن ناحية أخرى، فإن الشكل الإبراهيمى الذى أخذه التراث الإسلامى وضع نهاية للقراءة العائلية الخاصة لتراث إبراهيم، التى كانت تعتبر اليهود فقط ورثة شرعيين وروحيين لأبى الأنبياء. وقبل القرآن، فإن القديس بولس أيضًا أعطى للعهود الإبراهيمية تفسيرًا عالميا[1]. ومن ناحية أخرى، فإن افتراض أن النبى عندما لجأ للتأمل وعندما بدأ يعلن الآيات المنزلة كان يعلم أن هذا سوف يحوله إلى سيد للعرب، يشبه افتراض أنه عبقرى ونبى. وبالإضافة إلى ذلك، فبجانب هذا الأمر الذى كان يعتبر شيئًا إيجابيا، فإن القرآن يقدم وحيًا خاصا (أى شخصيا)، مثل المتعلق بزواج محمد من زينب، والذى يعتبر بالنسبة للإنسان المعاصر شيئًا غريبًا فى نص مقدس مثل غيره من نصوص العهد القديم، تلك النصوص (الشخصية) كانت تعتبر شيئًا شائعًا وعاديا بالنسبة للمجتمعات التى نزلت فيها . ولا يوجد أحد، سواء أكان لا أدريا أو مهما كان مؤمنًا، سيكون لديه أسباب كافية للشك فى صدق الرسول، كذلك لا يمكن لأحد أن ينفى أن الوحى لمحمد قد حدث فى نهاية عصور الجاهلية المتعجرفة التى كانت تقريبًا تتعبد من خلال شرك بدائى، وكذلك عبادة الجن، وتعدد الزوجات بدون حدود، ومجتمع مغرم بإفراط بالحروب القبلية التجارية. لقد كانت رسالة محمد هى قيادة شعبه إلى طريق النجاة من خلال الاعتقاد فى إله واحد. ولهذا، وانطلاقًا من

(١) أى لا يقتصر على اليهود. (المراجع)

وعيه الدائم بأنه بشر فقط، فإن الرسول جاهد بلا هوادة فى سبيل الله. وبالنسبة لوجهة النظر العلمية المحضة فإن هذا السابق هو الواقعة، أما بالنسبة للمؤمن فإن هذا يمثل الوسيلة لتبليغ رسالة الله أولاً لشعبه، ثم بعد ذلك لكل البشر.(٢٤)

ج- العناصر المسيحية فى الإسلام:

إن اسم عيسى بن مريم يأتى فى العديد من الآيات، وفى آيات أخرى يشار إليه بالمسيح. أما مريم فتعتبر عذراء، ويعتبر كاذبين أولئك الذين ينفون عنها تلك الفضيلة، أما المسيحيون فيتكرر ذكرهم، وكذلك الحواريون والرُهبان والرهبانية. كذلك تذكر عملية الصلب، ويذكر يوحنا المعمدان وكذلك الإنجيل. إن عيسى الناصرى هو ابن الروح القدس ومريم العذراء[١]، وأن الذى جعله الروح القدس يثمر فى مريم هو بشر فقط وليس " إله – بشر". لقد كان له حياة عظيمة، وهو نبى– رسول، ولا يتفوق عليه فى دعوته العالمية إلا محمد، وهو لم يُصلب، وإنما رُفِعَ إلى السماء وسوف يأتى فى نهاية العالم، وأن قداسته هو ومريم لا يمكن الشك فيها، وتلاميذه الحقيقيون يتميزون بأنهم رحماء وطيبو القلوب. لقد أعلن عيسى قدوم محمد، وقد حذف ذلك الذين سجلوا كلماته. التثليث المسيحى مرفوض بشكل واضح، ويقدم على أنه لا يتوافق مع توحيد لله. إن وضوح هذا المفهوم لا يحتاج الآن لمزيد من الشرح، وسوف يعالج الموضوع عند طرح التفسيرات الخارجية للإسلام، ولكن لكى نحلل هذه التفسيرات من الضرورى أن نبدأ بوصف زمن وكيفية ومعنى انتشار الإسلام.

٦-انتشار الإسلام وأصداؤه العقيدية:

أ- رفض الشرك فى الإسلام:

إن انتشار الإسلام والسرعة النسبية التى تم بها أدى إلى حدوث ظاهرتين شوهتا إلى حد ما عملية فهم التطور العقيدى والاجتماعى الخاصة به، وكذلك تفسيره

---

(١) الإسلام يؤكد أن مريم قد أنجبت بدون خطيئة، أما مسالة عذريتها بعد الولادة فهو موضوع لا يعالجه الإسلام. لمزيد من المعلومات حول الأثر المسيحى فى التراث الإسلامى انظر كتاب "دراسات أندلسية وموريسكية"، مجموعة من المؤلفين، ترجمة وتقديم جمال عبد الرحمن – المركز القومى للترجمة. (المراجع)

الخارجي؛ وأنتجتا العديد من الأساطير التى من الصعب اجتثاثها: مثل الفتوحات السريعة والخاطفة، ووحدة البنية الاجتماعية، وإجراء عملية إسقاط للوضع الاجتماعى الناتج عن المفهوم العقيدى السابق، مع جهل بالأحداث التاريخية أو التقليل من شأنها.

من المحتمل أن تكون دعوة الإسلام قد بدأت عام ٦١٣م. ويتميز المفهوم الدينى بأنه مطرد ومتزايد فيما يتعلق بالتفاصيل، لكنه دائم وثابت فيما يتعلق بالمبادئ الأساسية التى أشرت إليها. خلال الفترة المكية ما بين عام ٦١٣-٦١٩، كان رد الفعل الاجتماعى الوحيد إزاء الإسلام هو هجوم الطبقة الحاكمة المكية بسبب الخطر الذى يمثله التوحيد بالنسبة للبنية التجارية للمدينة، حيث إن التجار والمشاركين فى الأسواق الموسمية القادمين من مواطنهم كانوا متمسكين بقوة بآلهتهم الموجودة فى أرجاء الحرم المقدس. وعندما ظهر الذين أسلموا من العرب غير المكيين كان رد الفعل أكثر عنفاً، وفى الفترة ما بين ٦١٩-٦٢٢، كان الإسلام مهدداً بشكل جذرى، لكن يبدو أن المسيحيين واليهود فى مكة لم يقوما بأى تحليل عقائدى للتوحيد الإسلامى.

ب- التحليل العقائدى الأولى اليهودى:

عندما استقر الإسلام الوليد فى المدينة وجد بالإضافة إلى الجماعة المشركة، جماعة أخرى يهودية مهمة جدا سواء من ناحية الكم أو النوع. فى هذا الحين كان يوجد أربع مجموعات اجتماعية رئيسية: المسلمون (المهاجرون من مكة)، وأعوانهم المدنيون [الأنصار]، وشبه المسلمين [المنافقين]، ويضاف إلى ذلك بعض المشركين المعاندين والمسيحيين. إن ما يُدعى بصورة غير دقيقة دستور المدينة كان عهداً قد أعطاه محمد لكل المجموعات الاجتماعية فى المدينة الذين لا يرفضون سلطته السياسية، وفيه يعتبر أنه توجد أمة واحدة وعامة للجميع، بما فى ذلك اليهود. ولم يقبل اليهود والنصارى وعدد غير قليل من أهل المدينة فعليا ذلك الدستور.

وعملية إنشاء محمد وأصحابه المسجد فى الأرض الممنوحة لهم، ونوع الصلاة التى يؤديها فيه وتحديد اتجاه القبلة فى الصلاة نحو بيت المقدس، من

الممكن أن يكون ذلك قد جعل النقد العقيدى اليهودى للإسلام يصبح علانية. وبحق – من خلال وجهة نظر التراث العبرى – فقد رفض اليهود معنى الوحدة الدينية للإسلام واستمراره وبلوغه الذروة، وبدون الدخول فى الخصوصيات التميزية الإسلامية، فقد كان من الصعب على اليهود أن يقبلوا مفهومًا دينيا يعتبر عيسى الناصرى نبيا ورسولا عظيمًا وأنه قد صعد للسماء وسوف يعود فى نهاية الزمان. ومن ناحية أخرى، فإن اليهود الذين اعتبروا أعضاء فى الأمة منذ البداية، تمت معاملتهم بقسوة شديدة وذلك بافتراض انتهاكهم العهد ولكونهم كفارًا[1]، وبخاصة تبعًا للحكم الصادر فى ١ مايو عام ٦٢٧م، الذى قضى بقتل كل الرجال واستعباد النساء والأطفال. أما الصلاة فستتجه بصورة نهائية نحو الجنوب فى اتجاه الكعبة، وأهل الكتاب، النصارى واليهود، وبخاصة هؤلاء تم تهديدهم بصورة كبيرة، وإدانتهم سواء فى هذه الحياة أو فى الحياة الخالدة.

ج- التحليل العقائدى المبدئى المسيحى:

إن التحليل العقائدى المسيحى لم ير الضوء إلا فى العهد المدنى الأخير، وعلى الرغم من وجود مسيحيين قد اعتنقوا الإسلام، فإن ذلك لم يكن أمرًا عاما. لكن هناك سببان منعا من طرح المشكلة منذ البداية بصراحة كما حدث مع اليهود، لقد كان المسيحيون أقل بكثير من اليهود ولم يكن لديهم ترابط اجتماعى مثل اليهود، وقد عومل كل من عيسى وأمه باحترام كبير، وأن ما كان يعيبه عليهم الإسلام هو التثليث والطبيعة الإلهية للمسيح. ومع ذلك فإن هذا بالضبط هو ما يميز المسيحية. والمشكلة سوف تزداد خطورة وحدة عندما يبدأ الإسلام انتشاره خارج حدود الجزيرة العربية، ابتداء من عام ٦٣٤/١٣ – باستثناء المزدكيين فى الإمبراطورية الساسانية – حيث إن باقى الأراضى المحتلة فى فلسطين وسوريا، ومصر وطرابلس وتونس والجزائر، والمغرب، وشبه الجزيرة الأيبيرية كانت ذات أغلبية مسيحية.

---

(١) لم ينظر الإسلام إلى اليهود على أنهم كفار، بل أهل كتاب وترك، لهم حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر وأباح الزواج من نسائهم ... إلخ. (د. مدكور)

وعلى عكس ما يُقال عادة، فإن أبرز ما يميز عملية التوسع الإسلامية أنها كانت من البداية عملية احتلال دقيقة(٢٦)، وأنه تم منح عهد حماية [ذمة] للمعاهدين المجبرين، والذين كانوا هكذا حيث إنهم أصبحوا يتامى بدون سلطتهم السياسية أو العسكرية التى هزمت على يد الجيوش الإسلامية.

إن أحد أحفاد ممثل سكان دمشق الذى سلَّم المدينة للمسلمين بعد معركة اليرموك [١٥ أغسطس٦٣٦]- القديس يوحنا الدمشقى، والذى وُلِدَ عام ٦٧٦/٥٧- ترك لنا أول تحليل (معالجة) نقدى عقيدى من وجهة نظر مسيحية للإسلام، ويعتبر ذلك الرأى هو الأصل القديم والأول للافتراض الذى يعتبر الإسلام نحلة تلفيقية وأن المسيحية هى أحد مصادره. إن ما كان يهم القديس يوحنا الدمشقى، والذى قضى الجزء الأكبر من حياته فى دير القديس ساباس فى فلسطين، هو عرض التفوق العقيدى والروحى للمسيحية فى مقابل الإسلام، ولكن نظرًا لأن الإسلام توجد فيه نفس المبادئ الأساسية التوحيدية مثلما المسيحية، فإن يوحنا الدمشقى يعتبر أن رؤية المسيح كنبى عظيم فقط ورفض التثليث تصدر عن هرطقة عقلية متأصلة وخالية من أى تكوين كتابى أو عقيدى.

وفى بلاد المسيحية – التى اضطر أمراؤها مع الوقت إلى القتال ضد المسلمين- أخذوا من التحليل العقيدى الدمشقى نقطتين وبالغوا فيهما: إن الإسلام هو صورة مشوهة من الوحى اليهودى – المسيحى، وإن محمدًا كان كذابًا، وإنه جعلهم يعتقدون أنه نبى. ولما كان الإسلام والمسيحية سوف يتواجهان بصورة قاسية وخلال قرون طويلة، فلقد تم تشويه صورة الإسلام ومحمد. وفى المقام الأول، فإن هذا الأمر عبارة عن جهل مرغوب فيه من قبل الطرفين، فابن حزم فى كتابه الضخم وذى العلم الواسع "الفصَل" يقدم معلومات تفصيلية ودقيقة عن كل نوع من النحَل والفرق الدينية، باستثناء أمر مدهش: وهو الخاص بالمسيحية التى كانت فى متناول يده من خلال الجماعات القرطبية (المسيحية) الموجودة على أيامه. لكن قبل ابن حزم بقرن، عندما أراد القديس أويلوخيو دحض الإسلام، فضل مصادره المحدودة وغير المباشرة والمتعصبة الموجودة فى الممالك المسيحية على المعلومات

التى يمكن أن يعطيها له جيرانه. وإذا صدقنا ما يقول، فإنه لم يخطر على باله أن يقرأ القرآن.وبصورة أساسية، فإن سبب هذه المواقف المتناقضة التى تقوم على معلومات قد وصلت بطريقة غير سليمة يعتبر سياسيا: ولقد عانت المسيحية الوليدة من هذا، وفى العصور الوسطى ستمارس رد الفعل بنفس الطريقة التى فعلتها معها الإمبراطورية الرومانية قبل قسطنطين. إن كلاً من المسيحيين والمسلمين قد شكلا فريقين متخاصمين حول البحر المتوسط. وأفضل من عبر عن هذا هو أحد شعرائنا الشعبيين المجهولين حين قال:

إن المسلمين يستغيثون (بمحمد)

والنصارى يستغيثون بالقديس يعقوب

[ملحمة السيد، البيت ٧٣]

د–أصل السُنّة أو الحديث:

إن انتشار الإسلام يفسر أصل وتطور السُنة أو الحديث. والحديث هو قول أو فعل أو صمت الرسول وإقراره لأقوال أو أفعال أخرى، إن أول حديث مؤكد وصحيح تم استخدامه فى عملية خلافة الرسول كموجه للأمة الإسلامية. إن القرآن لا يذكر شيئاً بصدد خلافة الرسول ولا أى شيء حول من يدير شئون الأمة الإسلامية. إن محمدًا أُرسل لكل البشر (سورة ٣٤ /أية ٢٨]، وإن طاعته هى طاعة لله (سورة ٤/اية٨٠]، وإن البيعة التى تؤدى له فكأنها تؤدى أمام الله (السورة ٤٨– الآية ١٠]، وحول مستقبل قيادة الأمة لم يكتب أى شيء، ولم يقل الرسول أى شيء. والفرائض الخاصة بالميراث الموجودة فى السورة الرابعة [آيات أرقام ٧،١١،١٢،١٩،١٧٦] كانت تتعلق بانتقال الثروة بين أفراد العائلة بسبب الموت، ويبدو أن العرب لم يكن لديهم فكرة واضحة حول خلافة رئاسة القبيلة. وإذا صدقنا المؤرخين العرب، فإنه بعد وفاة محمد طالب العديد بالخلافة لأنفسهم أو لأقاربهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بما فى ذلك أبوسفيان. ولقد كان أبو بكر صاحبه من اللحظة الأولى ورفيقه فى الهجرة وكان والد الزوجة المفضلة للرسول، عائشة،

ولكن ما جعله يحصل على الإجماع هو أن الرسول كان قد اختاره ليخلفه فى إمامة الصلاة أثناء مرضه.

وابتداء من هذه اللحظة، كلما كانت نصوص القرآن غير كافية، سيتم اللجوء إلى أفعال وأقوال الرسول سواء فى القانون العام أو الخاص، وفى القانون المدنى أو الجنائى، حتى تتحول إلى المصدر الثانى للتشريع، مع النتائج التى سوف نعرضها فى موضعها، لكن السنة – مثل التفسير (التأويل) الباطنى الشيعى – لم يكن لها أى أساس قرآنى.(١)

هـ – أصل الإمامة:

إن أصل الإمامة والخلافة له علاقة بموت الرسول بدون أن يترك وصية. لقد تم تعيين أبى بكر من قبل محمد بدلاً منه فى إمامة الصلاة، وقد حول الصحابة ذلك البدل إلى لون من النيابة، ومن هنا جاءت تسميته خليفة الرسول، أى نائب رسول الله.(٢٧) و"خليفة" هو لفظ عربى قديم، وقد استُعمل قبل النبى، وليس له معنى السلطة الذى سوف يكون له فيما بعد. لكن هذا المعنى الأخير (المتعلق بالسلطة) لن يتم اعتباره مطلقاً حقا إلهيا، وليس ركناً للإسلام بين أهل السُنة، وسوف يشرح ذلك ابن خلدون فيما بعد بشكل رائع.

ونظرًا لأن فترة حكم أبى بكر كانت قصيرة، فمن المفهوم أن يبدو لعمر بن الخطاب لقب خليفة قليلاً وأن يحمل لقب "أمير المؤمنين". إن كلمة "أمير" لم ترد فى القرآن، فى حين أن الأصل "أمر" يستخدم فى مرات كثيرة، وهو مصطلح قد استخدم بكثرة قبل الإسلام وكان يعنى القائد. لماذا يكون هذا القائد للمؤمنين، وهى

---

(١) حول هذه القضية أقول إن السنة لها أساس قرآنى والدليل على ذلك قوله تعالى :" وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى "(النجم : ٣،٤) وكذلك قوله :" ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين "(الحاقة: ٤٤ – ٤٧) وأيضًا :" وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا "(الحشر: ٧). (د.مدكور)

صفة أكثر عمومية، وليس قائدًا للمسلمين وهو ما سوف يكون بالتحديد وبالفعل ؟ ليس هناك مشكلة، إنه عبارة عن لقب شرفي وقد كان هذا شيئًا تقليديا بين العرب.

لقد أسقط المؤرخون العرب على الخلفاء الأوائل للرسول وألقابهم ما سوف يكون فيما بعد من مميزات العائلات الملكية الأموية والعباسية، ومن الممكن أن يكون الجزء الأول من لقب عمر كان مناسبًا لشخصه: فقد استطاع كل من خالد بن الوليد وعمرو بن العاص أن يقوما بفتوحات واسعة باسمه، وكان هو قائدًا للأمة. ومن هنا فإن اللقب الشخصي سوف يتحول عن استعماله الأصلي وسيصبح أكثر أهمية وقوة من لقب "خليفة"، ومثلاً نذكر أن عبد الرحمن بن معاوية عندما أعاد عائلته للملك في الأندلس سيستخدم لقب "أمير" وكذلك "ابن الخلائف" ولم يستخدم "أمير المؤمنين" والذي سوف يستخدمه فقط حفيده المتأخر عبد الرحمن الثالث. وبالتالي، أصبح لهذا المصطلح استخدامًا عرفيا ابتداء من عام ١٣٣/٧٥٠.

ومع ذلك، فإن مصطلح "أمير" ليست له تلك القيمة في استخدامه الاجتماعي النقدي، حيث وصل الأمر بابن رشد إلى أن يكتب: "إن مصطلح ملك في معناه الأصلي كان يشير في البداية إلى منْ يحكمون المدن... وألقاب "فيلسوف"، و"ملك" و"مشرع" يعتبر لها نفس المعنى، والشيء نفسه بالنسبة للقب "إمام"، لأنه بين العرب يعتبر إمامًا من يتبعه الناس في أعماله".(٢٨)

وفي مقابل الصورة المحاطة بهالة من المجد والتقوى لعمر بن الخطاب فإن ابن رشد يقارن تقريبًا فتوحاته بعمليات صيد لذئب جائع أمام قطيع كبير:

"وعندما يظهر المحاربون بالشكل الذي كنا قد قررناه، ويصلون إلى وضعهم القتالي، ويكون لديهم أيضًا طبيعة (استعداد فطري أو طبيعي) مناسبة لذلك، فإن موقفهم أمام الثروة والرفاهية مثل موقف ذئب أمام قطيع (سمين) قد تغذى جيدًا، ولهذا فقد يستطيعون أن يقاتلوا ضد منْ يفوقهم في العدد مرتين أو ثلاثة. وهذا يمكن أن تلاحظوه في الجماعات التي تنمو في الصحراء، فهم مغامرون وفقراء، وأنهم بسرعة يستعبدون المجتمعات المسالمة والمزدهرة، كما حدث مع أمير العرب أمام ملك الفرس."(٢٩)

و- إعطاء شكل سياسى لصلاة الجمعة العظيمة:

يصر القرآن بشكل متكرر حول ضرورة أداء الصلاة وفوائد ذلك. وخـلال الفترة المكية كان يجب أداء الصلاة ثلاث مرات: عنـد شـروق الـشمس، وفـى الظهيرة وعند الغروب تقريبًا، وفى حالة الضرورة كان يجب أن تـؤدى الـصلاة التى فى الظهيرة كحد أدنى.

إن القرآن يعتبر أن المهم هو الصلاة، ويمكن أن تتم فى المنزل الخـاص، مثلما أمر الله اليهود الذين كانوا يعيشون فى الصحراء، والتسهيلات فى هذا الـشأن كثيرة [٢٠/٧٣]. أما بعد ذلك فى المدينة فقد تم تحديد الصلوات وتم إقرار صـلاة الظهيرة يوم الجمعة كأكثر الصلاوات أهمية: **"يأيها الذين آمنوا إذا نودى للـصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمـون. فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيـرًا لعلكم تفلحون"** [٦٢/٩-١٠].

كانت الصلاة تتم - أول الأمر - فى اتجاه بيت المقدس، وهى المدينة المقدسة لكل أتباع إبراهيم، وكان يوم الجمعة هو يوم السوق فى المدينة، وإلى جانب هذه الصفة المهمة كان يوجد احتفال اليهود بيوم السبت، وكان يحتفل بيوم الله، وهو الأحد بالنسبة للمسيحيين.وجاء تغيُّر اتجاه القبلة بعد رفض اليهود لاعتبار الإسلام دينًا عالميا وتتويجًا لدين الله، ويشرح ذلك فى السورة الثانية [الآيات من ١٤٢-١٥٢]. كانت الصلاة تؤدى فى الأرض الممنوحة للنبى، والتى فيما بعد ستتحول إلى الحرم المدنى . ولأجل أداء الصلاة كان يتعين وجود مكان محدد،وبه ماء للوضوء، ومظلة لتحميهم من الشمس القوية. وقد أدى تغير اتجاه القبلة إلى أن تغير الاتجاه فقط ومعها غيروا مكان القراءة فجعلوه أكثر ارتفاعًا [أصل المنبر] ومكان الرئيس [ربما يكون أصل المحراب الذى سيكون فى المستقبل] ويمكن أن ينشأ جزء آخر أكثر ارتفاعًا للمؤذن الذى ينادى للصلاة.

الكعبة، الموجودة فى الحرم فى مكة أنشئت لتكون "قيامًا للناس" [٥/٩٧]، ولا يوجد فى أى موضع ما يدل على أنه يحرم دخولها على غير المسلمين. إن

الذين يقال لهم يجب ألا تذهبوا للكعبة حتى لا تنجسوها هم كفار مكة. وبالتالى، فإن تقديس المساجد وطابعها كمكان يحرم دخوله على الكفار، وكذلك المؤمنين بأديان أخرى من غير المسلمين _ يكون مصدره السُّنة وليس القرآن. ومن هنا (أى من السنة) تكون الفروق التى توجد تبعًا للأماكن والأزمنة والظروف وحتى الأشخاص. إن اعتبار المسجد النبوى حرمًا بصورة بديهية تم بعد تمام نزول القرآن، وإن توسيع الحرم ليشمل كل نطاق مدينتى مكة والمدينة ليس له أصل لاهوتى، وأكثر من ذلك فى حالة كل أراضيهما.(٣٠) ومع ذلك، فإن الشيء الأهم فى كل هذه التغييرات هو تحويل صلاة الجمعة العظيمة فى المسجد الجامع إلى حدث اجتماعى له طابع سياسى بدءًا من عام ١٣٣/٧٥٣.

وتبعًا للمؤرخين العرب، فقد أنهى الخليفة العباسى الأول أبوالعباس خطبته وذلك فى ١٣ربيع الأول عام ١٣٢/ ٢٩ أكتوبر عام ٧٤٦ فى مسجد الكوفة قائلاً: **"يا أهل الكوفة، أنتم محل محبتنا ومنزل مودتنا، ولم يثنكم عنه تحامل أهل الجور، فأنتم أسعد الناس بنا، وأكرمهم علينا، وقد زدت فى أعطياتكم مائة مائة، فاستعدوا فأنا السفاح المبيح والثائر المبير".**[١]

وقبل ذلك كان قد استقبل كبار رجال الجيش والأمة، ومنذ ذلك الوقت أمر أن تعلن الأمة ممثله فى النبلاء [الخاصة] والكتَّاب [الأعيان] على الملأ انتماءها وولاءها للخليفة الحاكم، وأن يدعى له فى خطبة صلاة الجمعة العظيمة، والتى من بين نتائجها الكثيرة إنشاء مساجد جامعة فى كل المدن المهمة فى الإمبراطورية.(٣١)

ز – اعتبار أهل الكتاب أهلاً للذمة:

بصورة عامة يفهم أن المحميين وأهل الكتاب شيء واحد: اليهود والنصارى الخاضعون فى أرض إسلامية. كان الأمر هكذا بدءًا من القرن الثامن الميلادى،

---

(١) تاريخ الطبرى (تاريخ الأمم والملوك)، ج ٧، ص ٤٢٠، دار المعارف .(المراجع)

ولكن الأمر فى الأصل لم يكن هكذا ولا يوجد سند لاهوتى مكتوب. ويتحدث القرآن عن أهل الكتاب ويقصد اليهود والنصارى وبخاصة فى [سورة ٩٩/٣، ١٩٩ - سورة ٦٦/٥، ٧٧ - سورة ٣٦/١٣- سورة ١٦/٥٧] وذلك من أجل وصفهم أو الحكم عليهم تبعًا لمواقفهم من الإسلام. لا يذكر القرآن أبدًا أن حالتهم كأهل كتاب تحمل معها وضعًا اجتماعيا خاصا، حتى لو كان تنفيذهم المخلص للكتاب يجعلهم يستحقون النجاة الأبدية.

والمؤرخون العرب أكدوا أن المسلمين بدأوا يشكون حول ما إذا كانت كتب المزدكيين الفارسيين(المجوس) تجعلهم يستحقون اعتبارهم أهل كتاب، وعندما لم يقبل ذلك، قرروا معاملتهم بشكل مشابه. وللأسف، فإن ما سبق يمثل قصة أخرى تضاف إلى القصص الخاصة بسرعة الفتوحات المعجزة وأن مبنى واحدًا كان يقسم إلى كنيسة ومسجد...إلخ. لقد كان لدى المسلمين معرفة كافية لمحتوى توراة اليهود وإنجيل المسيحيين، حيث إن الذين كانوا عربًا (من كلا الفريقين) كانوا يتحدثون نفس لغة المسلمين الأوائل، وكانت كتب الفريقين متاحة. أما النصوص المزذكية فكانت مكتوبة بالفارسية، أما النصوص الأقدم فكانت باللغة الافستية، ومن المشكوك فيه كثيرًا أن المسلمين، حوالى عام ٦٤٢/٢٢، كان لديهم معلومات حول أصل تلك المؤلفات ومحتواها الكامل. كذلك فإن المعاهدة التى تم توقيعها مع أصحاب العهد من الفارسيين كانت فى نفس الوقت مشابهة تقريبًا لما تم إعطاؤه للمسيحيين فى فلسطين وسوريا ومصر، وتوقيع معاهدات التسليم أو العهود مع الأساقفة، الذين سوف يسمون فيما بعد دافعى الجزية، سببه أنه لم تكن توجد سلطة مدنية يمكن التحالف معها. وعندما وجدت سلطة فإن المعاهدة وقعت معها، مثلما حدث مع Witicianos والكونت تيودوميرو فى الأندلس. إن وجود تلك المعاهدة الموقعة بين ذلك الكونت الإسبانى القوطى وعبدالعزيز بن موسى محفوظة - والتى لا يذكر فيها صفة أهل الكتاب، وإنما صفة أهل العهد- يمكن أن يجنبنا تجميع البيانات.(٣٢)

وباختصار، فإن الانتشار السريع نسبيا للإسلام أجبر المسلمين على أن يضيفوا للقرآن السُنّة أو الحديث، وقد ترتب على ذلك نتائج فى حالة الفكر. كما أجبر المسلمين على وضع بنية القانون وتأليف كتب فى الشريعة، وكذلك وضع نظرية للمجتمع، وكل ذلك سوف يرى فى موضعه. ومن البديهى أن هذا الأمر ليس جديدًا فى التاريخ: إن الكنيسة المسيحية كانت قد فعلت نفس الشيء، والكنيسة الكاثوليكية الرومانية أضفت طابعًا مؤسسيا على ذلك التراث. لكن الإسلام لم يكن فيه أبدًا من الناحية القانونية هيئة تحدد حدود السُنّة، التى بقيت تخضع لحكم المذاهب والمدارس.

٧ - التفسيرات الخارجية للإسلام:

أ- الصيغة التوفيقية اليهودية المسيحية:

إن الإسلام له تفسيره الخاص الجوهرى والوحدوى فى الأمور الأساسية الخاصة بأصله ومعناه، وهو ما سوف نعالجه فيما بعد. لكن فيما يتعلق بكونه منبعًا وأصلا لفكر تطور تاريخيا، فيوجد العديد من التفسيرات الخارجية.

بدأت تلك المعالجة العلمية من القرن التاسع عشر، وانطلقت من خلال تجاوز التفسير الخاص بالقرون الوسطى. وهكذا، ففى المقام الأول، أدى تحليل النصوص القرآنية إلى بروز فكرة أن يرى الإسلام كصيغة توفيقية يهودية مسيحية بسيطة وساذجة، يمكن أن يفهمها العرب بسهولة فى القرن السابع الميلادى، وأن عبقرية محمد أحست بالفراغ الدينى فى ذلك الوقت، ولما كان على علم من خلال رحلاته وعلاقاته التجارية بالمبادئ الدينية لليهود والمسيحيين، قام بعملية توفيقية فعالة حيث نسب العرب إلى إبراهيم . وكانت النتيجة جيدة للغاية حيث انطلق الشعب العربى فى دروب التاريخ العالمى الواسعة. إن أوجه النقص والأشياء الجديدة الموجودة فى تلك الصيغة التوفيقية ربما يكون سببها المعرفة المحدودة للنبى عن الدينين اليهودى والمسيحى، وكذلك خصوصية الجماعات اليهودية

والمسيحية الموجودة فى الجزيرة العربية واحتمال أنها ذات تكوين محدود فيما يتعلق بالكتب المقدسة والنواحى اللاهوتية.

إن التفسير السابق يقوم على بيانات دقيقة: تدين محمد، والضعف اللاهوتى للديانة الشركية الجاهلية، وطبيعة الجماعات اليهودية والمسيحية من الذين يؤمنون بطبيعة واحدة للمسيح والمسيحية النسطورية فى ذلك الوقت، وأوجه التشابه بين نصوص من التوراة اليهودية والإنجيل المسيحى. لكن الصيغة التوفيقية لا تشرح سببًا، وبخاصة أن الشعب العربى لم يكن له على الإطلاق الطباع التوفيقية المميزة مثل التى تنسب للعالم الإغريقى الرومانى وذلك فى شرح أصل الحركة المسيحية، وعندما حدث فيما بعد صيغة توفيقية فى الإسلام، فإن ذلك حدث بشكل أكبر بين المسلمين غير العرب (الفارسيين، والمولدين الإسبان)، وفى مجموعات صغيرة ومغلقة وباطنية.

ب- تبعية الإسلام للفكر الإغريقى Criptohelenizacion:

ردا على المشكلة المطروحة الخاصة بتفسير أصل الإسلام ونشأته، وبسبب عدم وجود أساس للصيغة التوفيقية يمكن أن يفسرها، يذكر بعض الدارسين فى القرن التاسع عشر أحد الافتراضات لنظرية كانت موضة فى ذلك الحين والخاصة بأصل المسيحية: فعيسى الناصرى لا يزيد عن كونه مصلحًا يهوديا، وجذب فى البداية عددًا محدودًا من أتباعه من الجماعة اليهودية. وكذلك فقد تأثر شخص ذو أصل يهودى بصورة كبيرة بالحضارة الإغريقية وكان على علم عميق بالكتاب المقدس وكذلك بالثقافة الإغريقية الرومانية، هذا الشخص هو القديس بولس، ربما يكون المؤسس الحقيقى للمسيحية، بما فى ذلك ما يتعلق بالنصوص لأن أقدم نصوص العهد الجديد هى رسائله، وفى الإنجيل لا يبدو التصور اللاهوتى المسيحى واضحًا كما هو لدى القديس بولس. وبنفس الطريقة فلقد تم تحديد النص القرآنى فى عهد عثمان بعد عشر سنوات من الحكم الفعال لعمر، ودخول المسلمين إلى فلسطين وسوريا ومصر. كما أن علم العقائد الإسلامى، الذى تطور بعد ذلك،

سينطلق من فكرة وحدانية الله، لكن عملية وضع كتب لوحدانية الله فى علم التوحيد لم تكن إلا استمرارًا للجدلية الأفلاطونية الحديثة السكندرية والسورية حول الواحد الإلهى.

إن عدم الرسوخ والترابط التاريخى لهذا الافتراض يبدو واضحًا، سواء من ناحية وحدة المصدر، القرآن، وكذلك كون محمد كان المعلن الوحيد للوحى. وحتى لو فكرنا بنفس عقلية أولئك المفسرين [الذين لا يقبلون الوحى ويعتبرون الرسول مؤلفًا للقرآن]، ففى المسيحية سيكون عيسى شخصًا، والقديس بطرس والتلاميذ الأوائل أشخاصًا آخرين أيضًا، ويكون للقديس بولس تكوين وطابع مختلف. لكن فى الإسلام وفيما يتعلق بالقرآن، فإن محمدًا هو فى الوقت نفسه يقوم بدور كل من عيسى وبطرس وبولس فى تعليمه.

ج- التفسير الذى يعتمد المسيحية أصلاً للإسلام:

كما تم الإشارة فى السابق، فإن أول تفسير عن أصل نشأة الإسلام كان ذلك الذى يؤيد الأصل المسيحى للإسلام، وقد قام به القديس يوحنا الدمشقى [فى القرن الثامن الميلادى] وهو مصدر الفكرة النمطية عن الإسلام ورسوله السائدة فى العصور الوسطى، وهو أمر مفهوم بسبب المواجهة السياسية والعسكرية بين المسيحية والإسلام خلال كل العصور الوسطى. لكن فى بداية القرن الحالى العشرين، فإن باحثين ومعهم وثائق كثيرة جدا، وبصورة عامة مسيحية قاموا بجهد بحثى متميز وغير عادى وذلك ليعطوا أساسًا علميا لافتراض القديس يوحنا الدمشقى القديم. والتفسير الذى كان له أصداء أكثر وحقق نجاحًا هو الذى قام به لامانس ***Lammens***، والذى سوف يؤثر فى آراء كل من قنواتى وأسين بلاثيوس، وبلاشير، وغابريلى، وغارديت، وجومير، ونويا، وباريخا وتريمنيغان، وبيرنت وآخرين. وباختصار فإن ذلك التفسير يمكن أن يقدم على الوجه التالى:

إن الإسلام به عناصر أساسية من المفهوم الدينى اليهودى المسيحى، ولكن نظرًا لأن المفهوم اليهودى تم استيعابه وإتمامه على أكمل وجه بواسطة المفهوم

المسيحى، فإنه يجب الانطلاق من هذا المفهوم المسيحى لشرح القرآن أو الإسلام. إن الدراسات حول الجماعات المسيحية فى الجزيرة العربية وبالتحديد فى مكة والمدينة تعطى لنا الخيط الموصل والبيئة المناسبة، وعند تطبيق اللاهوت المسيحى، الذى ربما لم يكن معروفًا بشكل كاف للجماعات العربية المسيحية فى ذلك الوقت، فإن محمدًا قد بسَّط المسيحية. وهكذا يتحول الإسلام إلى هرطقة معادية للتثليث، وفيه تكون وحدانية الله مطلقة لدرجة أنها لا تقبل انبثاق الشخصيات الإلهية؛ فعيسى سيكون فقط رسولاً عظيمًا، ابن مريم العذراء، لكنه بشر بصورة مطلقة ودقيقة، وإن كان قد رُفِعَ إلى السماوات، لأن الله غفر للإنسان فى الحال وفورًا بعد خطيئة آدم، وبالتالى لم تكن هناك حاجة لأى مخلص. وأن نهاية العالم الحقيقية ستتوج ببعثة محمد، وأمة المؤمنين ستكون كاملة بدون تفرقة بين مجتمع مدنى وآخر دينى. إن القضايا اللاهوتية الصعبة حول التجسد والفداء وطبيعة الأقانيم الإلهية الثلاثة، وطبيعة السر المتجسد والقربان المقدس كل ذلك قد اختفى.

وعلى الرغم من الطابع الايحائى لتلك النظرية فإن التحليل المشار إليه لا يتمتع بأى ترابط، سواء من الناحية التاريخية أو اللاهوتية. كيف يطلق لفظ "مسيحية" على عقيدة تتخلى أو تستغنى عن المسيح المخلص بواسطة الصليب وبواسطة الاتحاد فى القربان المقدس ؟ ومن المدهش أن كثيرًا من علماء اللاهوت المسيحيين قد فتنوا بهذا التفسير. ومن الصحيح أن علم اللاهوت الخاص بالجماعات التى تؤمن بطبيعة واحدة للمسيح والنسطورية العربية بالضرورة لم يكن به –على ما يبدو – وضوح عقيدى مثل الذى كان لدى الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، والكاثوليكية الرومانية، فالتثليث عندما يعرض بشكل سيئ فإنه يمكن أن يأخذ شكلا أو أن يكون به طعم تثليث – توحيدى. بل وأكثر من هذا فيمكن أن نقبل أن يلتبس على الشخص الذى ليس لديه معلومات ويخلط بين القربان المقدس وتقسيم الخبز المبارك فى نهاية شعائر المجموعة التى تؤمن بطبيعة واحدة للمسيح، والتى مازالت تحافظ عليه الكنيسة القبطية. لكن كل هذا لا يمكنه تفسير فكرة اعتبار الإسلام كهرطقة معادية للتثليث، لأن الأمر الأساسى فى المسيحية هو ما يتعلق بالطبيعة الخاصة للمسيح والدخول بواسطته وفيه إلى جوهر محبة الله.

د- التفسير الذى يلغى الجانب الأسطورى واللاهوتى فى الإسلام:

إن التفسير الذى يرجع نشأة الإسلام إلى المسيحية أدى أيضًا إلـــى ظهـــور فكرة أن الإسلام هو أكثر الأديان عقلانية وأنه أقلها احتواء على الأسرار. كـــذلك، لا يوجد به هيئة خاصة مثل الكنيسة المسيحية، وليس فيه أسرار مقدسة، ولا رجال دين يشرحون تلك الأسرار. وبالتالى ففى الإسلام لا توجد أساطير، وإنمـــا تقـــديم دينى [حيث إن ذلك كان هو الممكن الوحيد فى وقت نشأته] لواقع اجتماعى. إن إله الإسلام لا يكون إلهًا يمكن لمسه [الاتصال به] عن طريق المحبة، وإنما هو مفهوم غائى [يمثل غاية]. إن بعض المفكرين المسلمين اسمًا وذوى نيات حسنة – وبصفة عامة يعيشون فى الغرب وتأثروا فكريا بالفكر الغربى تاثرًا عميقًا – ساهموا فـــى هذا التفسيرعندما لم يكن أحد يستطيع أن يتخيل حماس وغيرة الأصولية الموجـــودة فى أيامنا هذه. بالإضافة إلى ذلك فقد قوَّى ذلك التفسير موقف بعـــض الحركـــات المسيحية المعارضة لسلطة الكنيسة وذوى الميول الماركسية، وكـــذلك النظريـــات التى تتبنى أفكار موت الإله والتحرير. وإذا كانت تعاليم المـــسيح تقـــود بـــصورة أساسية إلى تحرير الإنسان، فإنه يمكن القول بهذا بصورة أكبر بالنـــسبة لمحمـــد، والذى أعلن دائمًا أنه بشر. إن محمدًا يجب أن يُرى فى نفس مستوى لا وتزّو ***Lao Ze*** -، وبوذا، وسقراط وكارل ماركس. إن الله الإسلامى لا يزيد عن كونه المحطة النهائية الأخلاقية فحسب، للدعوة الإسلامية.

كذلك، فإن هذا المفهوم لا يمكن أن يصمد أمام تحليل نقدى. ففى الإسلام توجد أسرار، مثل القرآن الأبدى غير المخلوق، بمعنى السر، كذلك فإن الوحى يعتبر مـــن الأسرار، منذ الوحى الأول والمبدئى لكل السلالة الأصلية [آدم] حتى محمد، مـــرورًا بنوح وإبراهيم وموسى وعيسى، كذلك اصطفاء الله لبعض الشعوب ولبعض البـــشر. وليس صحيحًا أن الله فى الإسلام لا يتصل بأحد ولا يتصل به البشر فى الحب، على العكس من ذلك، فإن من بين المتصوفة المسلمين – منذ الحـــلاج وحتـــى الـــشاذلية، مرورًا بابن عربى– من بلغ قمم حالات الوجد والمحبة ويمكن فقط مقـــارنتهم بـــسان

جون دى لاكرو[1]، والقديسة تيريزا دى خيسوس. إن مولد المسيح بن مريم العذراء وما قام به الروح القدس ينتميان أيضًا لعالم الأسرار، كذلك إعلان مجيء عيسى في يوم القيامة. كل هذا بدون أن ندخل فى القضية المثيرة للجدل حول ما إذا كان يوجد فى العقيدة الإسلامية بقايا من القربان المقدس أم لا، وسبب عدم قبول آلام وموت السيد المسيح. إن طريق الآلام، الذى كان فضيحة فى نظر اليهود وجنونًا فى نظر الوثنيين، هو بالفعل هكذا لو كان الذى تم قتله شيئًا أكثر من إنسان. إن اليهود والوثنيين والمسلمين لم يكونوا يستطيعون من الناحية العقلية أن يستنكروا ذلك الحدث لأن العقاب كان قاسيًا وظالمًا، وإنما الذى كان موضع استنكار هو قبول الله لذلك الأمر، وأن يكون ذلك القبول أساسه الحب لأجل أن يتم تخليص البشر. لذلك، فإن هذا التفسير، الذى فتن الكثيرين فى الفترة من ١٩٤٥ إلى ١٩٦٨، ينقصه الأساس التاريخى ولا يتذكره الآن إلا القليلون. (٣٣)

٨- التفسير الداخلى للإسلام:

أ - صعوبات تفسير نشأة الإسلام من الأديان الأخرى:

على الرغم من اعترافنا بالعناصر الصحيحة التى يمكن أن توجد فى التفسيرات الخارجية للإسلام، فإنه لا يوجد من بينها ما يعطى شرحًا دقيقًا وكاملاً لأصل الإسلام وتطوره ونجاحه الاجتماعى، باستثناء الحالات التى ينطلق فيها من موقف مسبق سواء أكان ملحدًا أو لا أدريا أو إيمانيا يهوديا مسيحيا، فان الإسلام فى كل هذه التصورات إما أنه لا يزيد عن كونه حلقة وصل، وأنه آخر الأديان أو أنه ابن صغير مختلق للمسيحية، كما كانت المسيحية بالنسبة لليهودية. ومن الصحيح أن الإسلام يقوى أيضًا هذا الاتجاه الجدلى: إن تفوق الإسلام يعتمد على أنه آخر الأديان المنظمة- وهذا صحيح من ناحية الترتيب التاريخى- والنهائية، ولكن هذا الأمر الأخير -كونها النهائية - يتحقق من خلال الإيمان. وعندما يعتبر اليهود دينهم

---

(١) صاحب كتاب " النشيد الروحى" الذى ترجمه الدكتور نجاح الغنيمى. (المراجع)

متفوقًا لأنه أول أديان التوحيد، فإنهم أيضًا يعتمدون على أمر صحيح وهو الخاص بالترتيب التاريخى، ولكن طابعه النهائى – مقابل الأبناء الذين خرجوا منه [المسيحية والإسلام]– هو أمر يعتمد على الإيمان. وبالتالى، فإن المشكلة غير قابلة للحل، إلا إذا تم التخلى عن الإيمان وبرفض واقع [وجود] الله والوحى، وهو افتراض لا أدرى أو إلحادى تبعًا لكل حالة. وانطلاقًا من الروح العلمية البحتة فإنه يجب الانطلاق من المساواة والمقارنة فى التحليل وكذلك الاحترام للواقع – وهو حقيقى أيضًا – الخاص بإيمان بعض البشر، وهم فى هذه الحالة ملايين كثيرة.

وإذا اعتمدنا على هذه المبادئ، فإن التحليل يجب أن ينطلق من النموذج التتبعى **Filetico** وليس الخطى. ومن الناحية الظاهرية فإن التفسير الخطى يبدو الأكثر بساطة وسهولة، لكن بصفة عامة تبين أنه ليس الأنسب بالنسبة لتحليل الظواهر الإنسانية. ومن هنا فإنه فى العديد من فروع المعرفة العلمية – وبصورة خاصة فى التى لها علاقة بصورة أكبر بالظواهر الإنسانية– تم اللجوء إلى التحليل التتبعى. وفى قضايا بيولوجية وكذلك فى الكثير من الموضوعات الخاصة بعلم الاجتماع يمكن أن تفسر بشكل أفضل من خلال ذلك النموذج. وما لا يمكن أن نطالب به هو أن تكون الأديان– فى هذه الحالة الإسلام– قد استخدمت منذ بداياتها هذا المنهج العلمى، وهو الذى كلف العلم الكثير من الوقت والجهد.

ب– الإسلام وما يتعلق بكونه الشكل النهائى لدين الله:

الإسلام، كما سبق أن قيل، يعتبر أنه يوجد دين واحد فقط لله، الإله العالمى، الواحد والوحيد والشخصى والذى يختلف تمامًا عن كل المخلوقات . خالق من العدم *ex nihilo sui et subiecti* لكل ما هو موجود من خلال فعل اختيارى، وحر فى كرمه وقدرته، وقد حدث الخلق فى الزمان. وهو حفيظ على كل ما تم خلقه، يدبر أمور كل مخلوقاته. وهو عليم، علمه عام وخاص بكل ما يحدث من وقائع. معين كريم جدا للبشر من خلال العون العادى الطبيعى، وغير العادى

الخاص بنعمته وفضله . يثيب البشر تبعًا لأعمالهم، حيث يجازى البعض بالجنة ويعاقب الأشرار بالنار. لقد وضع الله آياته فى الكون الذى خلقه، وفى قلب الإنسان، لكن لكى يستطيع الإنسان أن يعرفه بصورة أفضل، أظهر نفسه من خلال الأنبياء، وبخاصة الرسل، منذ آدم وحتى محمد، لأن الإنسان فى أحيان كثيرة ابتعد عن طريق النجاة وحرَّف الوحى المنزل .

وقد ظهرت رحمة الله بشكل فريد فى البعثة النبوية لمحمد، خاتم الأنبياء. والرسالة التى نزلت على محمد، جُمِعت بشكل دقيق فى القرآن، وهو نسخة تامة من حكمة وعلم الله غير المخلوق أو من القرآن الأزلى. وعلى الرغم من أن محتوى الوحى غير مرتبط بالزمن، فإن بعثة محمد تقسم الزمن والعالم إلى قسمين: فالسابق هو زمن الجهل المتغطرس، والتالى هو زمن النجاة، أما عالم الإسلام فهو دار النجاة، وعالم الكفار هو عالم الضياع، ولهذا سوف نتحدث فيما بعد عن دار الإسلام ودار الحرب، وأن العالم الثانى يجب أن يتم إدخاله فى الإسلام من خلال الإقناع بل وباستخدام القوة [الجهاد] عند تمادى الكفار فى غيهم.(٣٤) إن كل البشر- لكونهم بشرًا بطبيعتهم الذاتية ولأصلهم ولمصيرهم- يجب أن يكونوا أمة واحدة، لكن الكفار يخرجون أنفسهم من هذه الأمة، بل وكذلك المؤمنون من ذوى النوايا الطيبة الذين يتبعون التوراة اليهودية أو الإنجيل المسيحى. ونظرًا لسمو رسالة [للدور الكبير] محمد، فإن أقوال الرسول وأفعاله وإقراراته التى تم جمعها فى السُّنة - بشرط أن يكون قد ثبت صحتها ولا تتناقض مع النصوص القرآنية- تمثل السُّنة ولها قيمة لاهوتية وروحية وأخلاقية تبعًا لكل حالة من الحالات. إن استخدام القوة ضد الكافر المُصِر، والإمامة، أو الخلافة رغم أنهما ليسا من أركان الإسلام فإنهما فُرِضَا على المسلمين. والشيعة يعتبرون تعليم أصول الدين للكافر والجهاد من أركان الإسلام.

٩- تحليل للتفسير الداخلى للإسلام:

أ- الإسلام وأهل الكتاب:

يفرق الإسلام بين أهل الكتاب والكفار المشركين، ولكنه لا يمنحهم وضعًا قانونيا خاصا بسبب ذلك. كان الواقع الاجتماعى - الذى فرض نفسه بسبب الاحتلال- وعملية الفتح التى نتجت عن ذلك هو الذى أدى إلى اعتبار أهل الكتاب وهم المعاهدون قانونيا أهل جزية، وقد كانوا بالفعل كذلك فى الجزء الأكبر من الأراضى المحتلة. ومع أن وضع التسامح الذى تم تبنيه مع اليهود أو المسيحيين تم انتهاكه بل وألغى من أساسه، مثلما حدث مع الموحدين، فلا يوجد شك فى أنه كان فعالاً، وأنه مثّل تقدمًا اجتماعيا نسبيا، وأنه بالفعل تم تقليده من قبل الممالك المسيحية فى شمال شبه الجزيرة الأيبيرية، وبفضل ذلك المبدأ فإن بعض الملوك الإسبان من القشتاليين والليونيين اعتبروا أنفسهم "ملوكًا للديانات الثلاث". وحتى هنا يوجد الجانب الإيجابى والقرب العقائدى، ومع ذلك، يوجد العديد من نقاط الخلاف التى من المناسب عدم إغفالها.

فى المقام الأول: إن الأمة هى جماعة كاملة من المؤمنين تتحد مع الله من خلال عهد الإيمان، وفى هذا يشبه الإسلام اليهودية بصورة أكثر من المسيحية. أما الكنيسة، على العكس، فهى شكل اجتماعى دينى بصورة محضة وتشكل هيكلا خاصا، وهى الهيئة الروحية، ويرأسها المسيح وأعضاؤها كل المسيحيين الذين كانوا والحاليون والذين سيكونون. وفى وضعهم الاعتبارى الحاضر فإن أعضاء الكنيسة المشاهدة يجب عليهم أن يقبلوا ويحترموا المجتمع المؤسس قانونيا والموجود والسارى فعليا. ولكن ابتداء من مرسوم ميلان **rescripto**، قبلت المسيحية أن تكون الدين الاجتماعى للإمبراطورية، حيث اكتسبت هيكلاً قانونيا خاصا بالدين وألزمت نفسها بالمسئولية بشكل حاسم لدرجة أنه كان من الصعب على الأمة الإسلامية أن تميز بين الكنيسة اللازمانية والروحية والممالك المسيحية الخاصة بالعصور الوسطى، ومن هنا فإن الأسرة المالكة الأموية القرطبية، على

سبيل المثال، حلت محل الكنيسة فى الامتيازات التى لها لدى جماعة النصارى فى الأندلس.

ب- الإسلام وعملية نزع القداسة والعلمنة:

إن الأديان التى تقوم على تعدد الأشكال الإلهية [الشركية] والحلولية كان بها مجال واسع فى إضفاء القداسة. فى البداية، ربما كانت كل الأشياء مقدسة، لكن إضفاء القداسة على الماء والضوء والنجوم هو أمر معروف، وفى أحسن الأحوال، فإن إضفاء القداسة الكاملة كان يتم فقط فى المعبد، ومن ناحية أخرى فإن القائمين على المكان المقدس، أو يعملون به كانوا يمثلون سلالة مفضلة [متميزة] وأيضًا مقدسة. إن عهد الله الواحد مع شعب إسرائيل كان من شأنه تضييق الحيز المقدس، حيث قصره فى النهاية على المعبد، لكنه أيضًا أنشأ هيئة اجتماعية مقدسة بالكامل: قبيلة اللاويين. وعلى الرغم من المجىء التاريخى الذى لا شك فيه لعيسى الناصرى داخل الجماعة اليهودية وكذلك محاولات بعض التلاميذ، وجهود كتاب الإنجيل للتأكيد على أن عيسى كان يكمل الشريعة القديمة، فإن التفسير المسيحى للتجسد، ووعظ عيسى وموته هى أحداث جديدة تنهى حلقة من التاريخ الدينى وتفتح حلقة أخرى. وبالنسبة للمؤمن، فإن الله فى ذاته لا يموت، لكن على الصليب قد زال وانتهى مفهوم قديم لله. إن التجسد يمثل عملية ارتقاء لكل الإنسانية، وليس فقط لإنسان بواسطة الله، ولما كان الإنسان كائنًا طبيعيا، فإن الطبيعة أيضًا قد ارتقت. إن عالم الله وعالم الإنسان هما الآن شىء واحد، وإن الإنسان يمكن أن يصل إليه فى المسيح وبواسطة المسيح، وإن طبيعة الله ليست سوى الحب الناتج عن الانبثاق الخالص، كما بيَّن ذلك القديس بولس.

وعلى الرغم من أن الكهنوت فى الكنيسة المسيحية ربما يكون قد تحلى بأفضل الزينات، والمراتب المقدسة، فإن القديس بطرس والقديس بولس لم يكونا يشبهان فى أى شىء من الناحية الشكلية الخارجية اللاويين السابقين أو الباباوات وأساقفة اليوم. إن القديس بولس كان يفتخر بثلاثة أشياء فقط: بإيمانه بالمسيح،

وبطبيعته الإنسانية المحضة [حيث لا يوجد الآن تفرقة بين يهودى ووثنى، ومختون وغير مختون وحر وعبد] وبأنه مواطن رومانى.

"لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هى مرتبة من الله، حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإن الحكام ليسوا خوفًا للأعمال الصالحة بل الشريرة، أفتريد ألا تخاف السلطان ؟ افعل الصلاح فيكون لك مدح منه، لأنه خادم الله للصلاح، ولكن إن فعلت الشر فخف، لأنه لا يحمل السيف عبثًا، إذ هو خادم الله منتقم للغضب، من الذى يفعل الشر، لذلك يلزم أن نخضع له ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضًا بسبب الضمير، فإنكم لأجل هذا توفون الجزية أيضًا إذ هم خدام الله، مواظبون على ذلك بعينه، فاعطوا الجميع حقوقهم، الجزية لمن له الجزية، الجباية لمن له الجباية، والخوف لمن له الخوف، والإكرام لمن له الإكرام، لا تكونوا مديونين لأحد بشىء إلا بأن يحب بعضكم بعضًا ."(٣٥) وبالتالى، فإن المسيحى مفروضًا عليه أن يعيش الحياة المدنية بصورة كاملة.

والإسلام يقوم بنفس هذه العملية، وإذا كان لا يوجد فى القرآن اعتراف بواقع اجتماعى مدنى على طريقة بولس، فإن سبب ذلك أن فى الجزيرة العربية التى عاش فيها محمد لم يكن يوجد ما يمكن أن يُسمى إمبراطورية أو مدنًا كبيرة، وسوف يجد ذلك عند انتشاره. وكان من الضرورى إنشاء مجتمع حقيقى، وتلك هى الأمة.(٣٦) والانتماء إليها يعنى أن يكون الفرد عضوًا فى الإسلام: ويعنى أيضًا الخضوع لله. وعلى الرغم من أن القرآن ربما يكون قد احترم الحرم المقدس فى مكة، فإن عملية نزع القداسة المبدئية تمت بشكل كامل؛ فلم يُبْق صنمًا واحدًا واقفًا على قدميه، ولن يتم الإبقاء على أى شكل يمكن أن يكون ظلا لصنم فى المسجد، حتى المسجد نفسه لن يكون له طابع مقدس: إنه مكان للصلاة كما إنه مقر للاجتماعات، وللدراسة وللاستراحة ولا يتنجس إذا نام المؤمن فيه. لا توجد جماعة كهنوتية، كذلك لا يوجد جماعة اجتماعية تقليدية لها، إن إمام الصلاة، هو فقط هكذا، والعلماء هم العارفون بالمعرفة الإسلامية(٣٧)، أما الفقهاء فهم خبراء

مستشارون فى القانون الإسلامى. ومن الصحيح أن الحرم الأول المكـى قـد تـم توسيعه من ناحية النوع [بمعنى أن أصبح محرمًا على كل غير المسلمين]. ومـن الناحية الكمية [حيث شمل مدينتى مكة والمدينـة بكاملهمـا]، وإن بعـض الفـرق الإسلامية يوسعون ذلك ليشمل كل المساجد، ولكن كل ذلك تـم لـنفس الأسـباب الاجتماعية، بل والسياسية التى أدت – فى المسيحية – إلى عملية إنشاء الـدرجات الكنسية . ويجب أن نقول نفس الكلام عن الإمامة التى تبدو من الناحية الظاهريـة كما لو كانت حكمًا دينيا. إن الطابع المقدس الظاهرى للذين كانوا يحملون بـالأمس لقب "أمير المؤمنين" – الذى تحول اليوم إلى منصب – يأتى من الجدلية التاريخيـة والسياسية والعسكرية الخاصة بالعصور الوسطى، ولا يمثل جـزءًا مـن جـوهر الإسلام نفسه.

ج – تأثر معنى الإسلام بالمجال الاجتماعى الذى نشأ فيه:

من الأمور البديهية أن يعتبر تعديل العلاقة بين الله المُنَزِّل (للوحى) وبين ما هو منزل حدثًا تاريخيا، كذلك لم توجد أى صعوبة من ناحية المؤمنين، لأن عهـدًا بين الله والبشر لا يمكن أن يعدل بواسطة البشر وإنما بواسطة الله. ومع أن الإيمان والجدلية العقلانية يتفقان فى أن الله يريد أن تصل (رسالته) حقيقته إلى كل البـشر وأن يحقق النجاة لهم، فإن الظروف الاجتماعية تفسر التقـديم التـاريخى لظـاهرة إعطاء الوحى طابعًا عالميا مطردًا. فى القرن السابع الميلادى، كانـت المـسيحية تمثل أكثر الأديان عالمية، حيث قامت بنزع القداسة وعلمنة العالم المحيط بـالبحر المتوسط وجعلته عالمًا مدنيا. وعندما حلت فى المجال الجغرافى– السياسى الـذى كان يشكِّل جزءًا من الإمبراطورية الرومانية محل الدين الاجتماعى لها، فقد كانت تبدو كما لو كانت ديانة مدنية، ولنذكر أن غير المـسيحيين كـان يطلـق علـيهم مصطلح وثنيين **pagano**، الذى كان فى اللغة اللاتينية الكلاسيكية يشير إلى "الفلاح" و"القروى".(٣٨)

والبدويون الذين كانوا يعيشون فى الصحارى العربية وسوريا وفلسطين وسيناء وليبيا، وطرابلس وموريتانيا...إلخ كانوا يمثلون مجموعات قبلية ضمن حدود الإمبراطورية الرومانية الأولى وبيزنطة بعد ذلك، وباستثناء بعض الحالات الشخصية أو القبلية، فلم يستوعب أولئك البدو الحضارة الهيلينية، كما أنهم لم ينتموا للإمبراطورية الرومانية ولم يعتنقوا المسيحية. وهذا يفسر التدهور السريع والنهائى لكثير من المدن الهيلينية الرومانية، حيث تبدو خرائبها كما لو كانت أعاجيب غارقة فى الرمال، وذلك فى المنطقة التى تحولت حاليًا إلى صحراء: لقد كانت عبارة عن ساحات عامة وأسواق ومواقع دعم عسكرى. وصحيح أن القوة السياسية والعسكرية هى التى بدأت عملية تخريب تلك المدن، ولكن هذه المدن كانت ستبعث من جديد لو عاش فيها شعب مدنى متجانس مثلما حدث فى سوريا ومصر والعراق وإيران وشبه الجزيرة الأيبيرية ...إلخ. لكن فى أماكن أخرى- كما فى مدن الإمبراطورية فى شمال إفريقيا والأخرى الموجودة على الحدود - كان أغلب سكانها من الموظفين والتجار وأصحاب المهن والمُلاك بالإضافة إلى أفراد الحراسة العسكرية، الذين كانوا يهلكون أو يهاجرون أو يختفون من خلال ضياعهم داخل مجموعات البدو الرحل.

ونبى الإسلام وجه دعوته لكل البشر، لكن بدأ فى مكة - وهى المدينة التى وُلِدَ فيها - وظل دائمًا داخل الحجاز، فى لغة عربية للعرب الوثنيين واليهود والمسيحيين وهم بشكل أساسى رجال يعيشون فى الصحراء. لقد كان محمد عاملاً لدى تجار القوافل، وهو يختلف فى ذلك كثيرًا عن رجل الحضر التقليدى مثل القديس بولس، والذى كان يستفيد من أنه مواطن رومانى ويدعو فى أماكن ذات طابع حضرى عريق فى القدم مثل أثينا، وكورينتوس وأوفسس وروما وتيسلاونيكا ...إلخ. وبالنسبة لغير المؤمن فإن كل ذلك لا يمثل إلا حدثًا تاريخيا فقط، لكن بالنسبة للمؤمنين هو تعبير عن المشيئة الإلهية التى أرادت أن يقبل الإنسان بكامل حريته الدعوة [الرسالة]. ومع ذلك، فإن هذا لا يعنى أن الله يريد بمشيئة - تقوم على الرضا - الاستخدام السليم وأنْ يتسامح مع غير المناسب، على الأقل فى هذه الحياة، وإنما يعنى هذا أن تلك كانت مشيئته. وبالتالى، فإن الإسلام دين

حقيقى(٣٩)، ويمثل وسيلة نجاة لملايين كثيرين من المؤمنين، وطريقًا للوصول إلى الله، يمكن أن يبلغ فيه الإنسان إلى أعلى قمم الروحانية مثلما فى حالة الحلاج وابن عربى. وأيضًا هو دين حقيقى لأنه يقدم الكثير من المبادئ والأفكار التى يحتاج إليها المؤمن لكى يتكون لديه مفهوم عن الله، ليعبده ويعظمه ويحبه ويصل إلى درجة القداسة ويستحق الحياة الأبدية.(٤٠) ولهذا نفسه فهو القاعدة الأساسية ونقطة الانطلاق للتطور النظرى والعملى للفكر اللاهوتى والأخلاقى والقانونى والروحى الخاص به.

١٠ - مجالات الفكر الإسلامى:

إن مفهومًا دينيا واسعا جدا وكاملاً مثل الخاص بالإسلام سوف يوجد معه تطور معقد نظرى لأفكاره، حيث يمثل أصلا وسببًا فى وجود ألوان خاصة من المعرفة التى يمكن أن تنظم تبعًا للخطة التالية:

العلوم الشرعية

- علم القراءات
- علم الحديث
- علم التفسير
- علم الفقه
- علم الكلام
- علم التصوف

يمثل الرسم السابق الشكل التقليدى لتقسيم العلوم الإسلامية، وبشكلٍ ما فإن القواعد الخاصة بتلك العلوم قد ظهرت فى وقت واحد، أما عملية وضع النظريات الخاصة بكل منها فتختلف من ناحية الترتيب التاريخى. ويبدو أن أول عملية ترتيب وتصنيف كانت خاصة بالفقه، أما علم الكلام والتصوف فكانا فيما بعد. كذلك من

المناسب أن نفرق بين التصنيفات السنية والشيعية، متى كان ذلك ممكنًا. ومن ناحية أخرى، ومنذ البداية، فقد احتك الإسلام بمعارف أخرى، وبصفة خاصة بالعلم والفلسفة القديمين. إن احتياجات المجتمع الجديد والرغبة الفطرية للمعرفة ونفس عملية تنظيم وترتيب العلوم الدينية الإسلامية أدت إلى تلقى العلم القديم وإلى تطور العلوم والفلسفة فى العالم الإسلامى.

إن كما هائلاً وكبيرًا من الأفكار والنظريات والتصنيفات - مثل الخاصة بالإسلام - من الصعب أن يتم عرضه فى كتاب، إلا إذا كان عبارة عن كتاب حقيقى عن الإسلاميات. ومن هنا فإن العرض الذى سوف نقوم به سيستغنى عن العديد من العلوم وسيتركز، من ناحية، على علم الكلام والتصوف، مع إشارات قليلة إلى المدارس أو المذاهب الفقهية، ومن ناحية أخرى للفلسفة، مع معالجة لا غنى عنها لبعض العلوم مثل الفلك وعلم اللغة والرياضيات والطب. إن اختيار فريق أو آخر والتصنيف الذى يتبع نظام عرض الأفكار لهما هدف تعليمى بحت، وإذا كنا سوف نبدأ بأصل وتطور الفكر الشيعى فبسبب نقاط الاختلاف التى بينه وبين الفكر السنى.

هــوامش الفصل الأول

(١) في الفترة الحديثة جدا، وذلك عند بدء حدوث نهضة الأصولية الإسلامية وسقوط الأنظمة السياسية الشيوعية، تحدث الكثيرون بإفراط وبطريقة غير مناسبة عن انتقام الله، وربما كان الأصح والأنسب هو الاعتراف ببقاء واستمرار عملية التدين البشرية.

(٢) لقد أضفت الصياغة الثنوية (الثنائية) المزدكية والتي تتكون من الظلمة (أهيرمان) والنور (أهور مازدا) على هذه القضية غموضًا لأنها أدت إلى ظهور مذهب الزربانية **Zervanismo** الخاص بالعهد الساساني: ولشرح أصل تلك الثنائية لجأوا إلى زيربان **Zervan**، وهو الأصل الذي نشأت منه كل من الظلمة والنور. وعلى أي حال، فعلى الرغم من الأسبقية والتفوق الجوهريين للنور (على الظلمة)، فإن الـ **Xvarnah** الأفستية لا يمكن اعتبارها بشكل صحيح عملية خلق من العدم بالمعنى المعروف.

(٣) قضية من أين تبدأ الرسالة الموحاة ؟، ومتى وكيف تنتهي؟ تعتبر من أكثر قضايا علم العقائد تعقيدًا، ولم يتم التوصل فيها إلى حل مرضٍ للجميع. وبالنسبة للعهد القديم والقرآن، فان الوحي يبدأ مع آدم، وهو الإنسان الأول، أي عندما أخذ الوحي شكلاً إنسانيا حينذاك. ولقد اعتبر اليهود في القرن الثالث قبل الميلاد أن الوحي قد انتهى فعليا على الرغم من أن العهد القديم يحتوي على بشارة مجيء المسيح . أما المسيحيون فيعتبرون، وذلك على لسان القديس بولس، تجسد السر الذي يمثل كمال الزمان يمثل نهاية للوحي. ويعتبر المسلمون بعثة محمد، الذي هو خاتم

الأنبياء، نهاية للوحى. هل يمكن أن تفهم هذه العمليات الثلاث لانتهاء نزول الوحى التى قدمتها الأديان بشكل مطلق؟ ؛ لم تتجرأ أى ديانة من الديانات التوحيدية على أن تؤكد عدم إمكانية أن روح الله[1] (ربما إلهامه) تستطيع أن تشرق على الإنسان حتى حدوث يوم القيامة. لقد انتهت الرسالة (الوحي) فى الإسلام ببعثة محمد، ولكن نوعًا ما من المدد وهى (الولاية) لم تنته بعد، والتى تعتبر من وجهة نظر الشيعة استمرارًا للوحى وذلك من خلال الأئمة المبجلين، ويعد هؤلاء من خلال أولياء الله. وفى الحالة المسيحية، تعتبر الكنيسة أنها مازالت تتمتع بالعون المعصوم للروح القدس كلما تنزلت أو أضاعت حقيقة، وهو ما كان يعتبر أمرًا ممكنًا فى الوحى.

(٤) لا يعتبر الموقف الدينى للإنسان عملاً يقوم على المنطق واستخدام العقل وإنما على الإيمان. ومهما بدا ذلك غريبًا على الذين ليس من عاداتهم التعامل مع مثل هذه الموضوعات، فإن الموقف الدينى لا يتعلق بصورة مباشرة بالتصور الخاص عن الألوهية، وإنما بالطريق الذى يقود ويؤدى إليها، واختيار الإيمان يتعلق بالطريق. وهذا الاختيار ليس هو نتيجة للبحث البسيط أو الاختيار العادى، وإنما هو اختيار معقول يقوم على العقل الذى لديه خيارات عديدة لا يستثنى منه خيار الشك المحدد. وكما كان يقول السيد زبيرى أنه لا يمثل الهدية (منحة) العقلية ***rationable obsequium*** الخاصة بعلماء اللاهوت الكلاسيكيين، وإنما هو إمكانية منح تلك الهدية. ومن هنا، (يمكن فهم) الشكوك، التى لها أسباب أحيانًا، حول طريق الوصول، التى يمكن أن تؤدى إلى الموقف اللاأدرى، والتى يعبر عنها أحيانًا "إننى أؤمن بالله، ولكن ليس

---

(١) الروح هنا ليست الوحى بمعناه المعروف . (د. مذكور)

بالطريقة التى تقدمها الأديان".

(٥) يوجد لأصل كلمة يهوه العديد من التفسيرات الخاطئة المفترضة وأقلهـا خطأً هى تلك التى تربطها مع (ضمير الغائب) هو، أى كائن حى، ولكن بمعنى خاص جدا للحياة، لأنه يتميز بأنه "الذى سيكون دائمًا".

(٦) إن النص الحالى (المتلقى) للعهد القـديم، وباسـتثناء عمليـة التـشكيل الماسورية **vocalizacion masoretica**، هو (نتيجة) لعملية تدوين تمت بعد الأسر البابلى، وقد حدثت فيها تصويبات وإضـافات حتـى القـرن الثالث قبل الميلاد.

(٧) (حدث نوع من التهميش الاجتمـاعي) فنـسبوا كـلا مـن العمـونيين والموابيين إلى لوط وبناته، وقد تناسوا(تجاهلوا) فى ذلك علاقة القرابـة بين إبراهيم وسارة. كذلك تم حرمان إسماعيل من صـفته كـابن بكـر لإبراهيم وذلك أرضاء لرغبات "سارة"، على الـرغم مـن أنـه مـن المعروف أنه لدى الساميين يكون للابن الذكر المولود من الجارية نفس حقوق أبنائه من زوجاته الحرائر، مثلما حدث مع أبناء يعقوب وهم أبناء لزوجتيه وجاريتين لهما. وفيما يتعلق بعيسو الذى فقد صـفته كـولى للعهد عندما خُدِعَ إسحاق وكان قد أصبح شيخًا كفيفًا، وكان سبب ذلـك التخلى المفترض هو قبول عيسو طبقًا من العدس مقابل ذلك . وهو أمر كان يعتبر مخالفًا للشريعة لأن عملية ولاية العهد كانت تتم من خـلال مباركة الأب.

(٨) إن الأبحاث الحالية تعتبر أن التكوين الدينى لعيسى الناصرى يجـب أن يعود إلى تراث المدرسة الفريسية. وأن المعنى والمدلول الـسيئ الـذى اكتسبه مصطلح فريسى يعود إلى رفض تلك المدرسة لـدعوة عيـسى لأسباب سياسية: لقد كانوا يخافون؛ وقد كان لهم الحق فى ذلـك، مـن

تمرد يحدث فى الجليل ضد الاحتلال الرومانى وما يمكن أن يؤدى ذلك من نتائج بالنسبة لوضع اليهود. ولهذا فقد اتهمهم المسيح بأنهم لا رأى لهم ويسهل قيادهم، وأنهم عبيد الشكليات القانونية. ومع ذلك، فلا يوجد شك فى أن الذين كتبوا التراث الذى نتجت عنه الروايات الإنجيلية قد بالَغوا فى تصوير ذلك الرفض.

(٩) إنجيل يوحنا ٦، ٤٢.

(١٠) إنجيل لوقا ١١، ١٥-٢٠.

(١١) إنجيل متى، ٥، ٢١-٢٢.

(١٢) إنجيل يوحنا، ٦،٢٢، و ١١،٢٥.

(١٣) وكما هو معروف فقد قال الذين اتهموا المسيح لبونتيو بيلاطس بأنهم سوف يقدمون المتهم إلى هيئة القضاء العليا لأنهم لا يستطيعون أن يصدروا عليه حكم الإعدام أو ينفذوه فيه. وهذا التأكيد غير مناسب من الناحية التاريخية: فهيرودوس أعدم يوحنا المعمدان، وذلك بعد موت المسيح بقليل، والسلطات الدينية اليهودية قد حكمت بالإعدام على القديس استيبان ورجموه. وكانت السلطة الرومانية تصدر الأحكام وتنفذها فقط إذا كانت تلك الاتهامات ذات طابع سياسي. وبالتالى فإن الأمر الأساسى فى موضوع المسيح، هو خوف السلطات اليهودية من تمرد بالجليل.

(١٤) إنجيل متى، ١٦، ١٣-١٧، و ٢١-٢٣ (انظر مرقص، ٨، ٢٧-٣٣، وانجيل لوقا ٩، ١٨، ٢٢).

(١٥) الرسالة الأولى لكورينتيوس، ١، ٢٢-٢٤.

(١٦) من المعروف أن حضور الله (ربما تجلٍّ) لا يمكن أن يكون مطلقًا، وإنما هو نسبى وتدريجى، وأعلى تلك الدرجات أن يمثل الحضور الضمنى لله الواقع الشخصى للإنسان نفسه الذى حدث فيه ذلك. وهذه

هى الحالة الفريدة لتمثل ذات الله والإنسان فى شخص يسوع، والحب المتعلق بذلك لا يمكن أن يتحقق إلا فى الله وبشكل واضح فى العمليات الإلهية، وفقًا لعلماء اللاهوت المسيحيين.

(١٧) إذا قبلنا معلومات الأناجيل، سواء الصحيحة أو المزيفة، فإن المسيح بالضرورة يكون قد ولد سنة ٤ قبل الميلاد، ففى هذا التاريخ مات هيروديس العظيم. ولما كان التراث الصحيح يجعل عائلة المسيح تهرب إلى مصر والتراث غير الصحيح يجعل فترة الإقامة هناك ثلاث سنوات على الأقل، لهذا فيجب أن يكون ميلاده قد حدث فى نهايات شهر سبتمبر وبدايات أكتوبر لعام ثمانية قبل الميلاد؛ منذ حوالى ألفى سنة. وتتفق (فترة) دعوته مع جزء من دعوة يوحنا المعمدان، وذلك عندما أكمل المسيح خمسة وثلاثين أو ستة وثلاثين عامًا. ويبدو أنه من المحتمل أن تلك الدعوة قد استمرت لمدة عام واحد وليس ثلاثة أعوام على الإطلاق كما جاء فى التراث، ويجب أن يكون قد مات عام ٣٠ ميلادية، وكان عمره سبعة وثلاثين عامًا وستة شهور تقريبًا.

(١٨) إن النص المتلقى الخاص بالعهد الجديد، تمت كتابته ما بين عامى ٥٠- ١٣٠ تقريبًا. وإذا نحينا جانبًا المصادر المفترضة للأناجيل والتى أشرنا إليها بالأحرف A، B، C،Q ، والتى من الصعب جدا من الناحية العلمية إعادة تشكيلها (معرفة الكيفية التى تكونت منها وبها) فإن الرسائل الحقيقية لبولس والأخرى الخاصة به (التى لم يكتبها بنفسه ولكن كتبها المقربون إليه)، وإنجيل مرقص هى أقدم النصوص الحالية. لكن التشكيل الثقافى للتراث المسيحى تم ما بين عامى ٣٠، ٥٦ (التاريخ الأخير محتمل جدا بالنسبة للرسالة الأولى لكورينثوس). وأكثر الأمثلة وضوحًا على ذلك هو حكاية العشاء المقدس:

"لقد تسلمت من الرب ما سلمتكم أيضًا: إن الرب يسوع فى الليلة التى أُسلم فيها أخذ خبزًا وشكر فكسر وقال : خذوا كلوا، هذا هو جسدى المكسور لأجلكم، اصنعوا هذا لذكرى، كذلك الكأس أيضًا بعدما تعشوا، قائلاً: هذه الكأس هى العهد الجديد بدمى، اصنعوا هذا كلما شربتم لذكرى فإنكم كلما أكلتم هذا الخبز وشربتم هذه الكأس تخبرون بموت الرب إلى أن يجىء" (الرسالة الأولى لكورنيثوس ١١، ٢٣-٢٦) ونص بولس قريب جدا من نص لوقا، لكن بصورة إجمالية تتفق الروايات الخمس المحفوظة فى الأمور الأساسية، وذلك دليل أكيد على استخدامها فى الشعائر الدينية.

(١٩) القرآن، السورة ٩٥ الآيات من ١-٥

(٢٠) القرآن، السورة الخامسة الآية ٣

(٢١) فى كثير من الأحيان يتم المقارنة بين الكتب المقدسة الثلاثة، والقارئ غير المتخصص الذى يسمع المقارنة أو يقرأ تفاصيلها يمكن أن يصل إلى فكرة أنه يوجد تشابه واضح وقرابة بين تلك الكتب؛ والحقيقة أن هذا يمثل خطأ كبيرًا. فالعهد القديم هو مجموعة من الكتب المتباينة جدا فيما بينها ومصدرها تراث يعود لأحداث تمت ما بين القرن الثامن عشر قبل الميلاد إلى القرن العاشر قبل الميلاد، وربما بالإضافة إلى بعض الأجزاء التى مصدرها كتابات تمت ما بين القرن العاشر إلى القرن السادس قبل الميلاد، والتى يعود نصها الحالى/المتلقى إلى الفترة من القرن السادس إلى القرن الثالث قبل الميلاد. وأن التباين بين نصوصه كبير جدا لدرجة أنه فى العبرية يحمل عنوان "كتاب الشريعة والأنبياء والكُتاب". وكما قيل سابقًا، فإن العهد الجديد الحالى كُتِبَ فى الفترة من عام ٥٠ إلى ١٣٠ ميلادية، ويحتوى على ثلاث روايات مختلفة، ولكن

متشابهة عن حياة ودعوة عيسى الناصرى (الأناجيل المختصرة)، وأخرى غير المختصرة (إنجيل يوحنا) وأعمال الرسل، وسفر الرؤيا، والرسائل، التى تتحدث عن أحداث وأفكار المسيحيين أكثر من حديثها عن أحداث وأفكار عيسى الناصرى. ويتميز القرآن بصورة مطلقة بوحدة الحدث والزمان والمكان والعرض: حيث تلاه محمد خلال فترة بعثته (٦١٠-٦٣٢) فى مكة والمدينة.

(٢٢) إن تحليلاً تفصيليا لكل القضايا المتعلقة بالنص القرآنى يمكن أن يوجد فقط فى الكتب المتخصصة فى هذا الموضوع، وبخاصة تلك الكتب التى سوف نذكرها فى قائمة المراجع. ومع ذلك، من المفيد معرفة أنه ينسب لعلى بن أبى طالب أنه قد قام بترتيب القرآن من الناحية التاريخية ولم يبق من هذا العمل أى أثر. ويتهم الشيعة عثمان بأنه قد أمر أن تُمحى آيات وسورة كاملة تتحدث عن على وحقوقه فى وراثة الخلافة. وبعض عامة الشيعة ذكروا لى أنه تبعًا لتراث مدرستهم تم وضع كلمة علي [التى تعنى فوق] بدلا من عليٍّ لأنه كما هو معروف فإن الكلمتين بهما نفس الأحرف الصامتة والمتحركة،،والحركات التى تميز عادة بين الكلمات المتشابهة لا تُكتب فى اللغة العربية. وفى النص الحالى لم أستطع وضع عليٍّ بدلا من على، بحيث تحتفظ الفقرة بمعناها. وفيما يتعلق بالفرق بين القراءات المختلفة فإنها تختلف فقط فى عدد أو زمن الفعل، وغيرها من الحالات النحوية التى لا قيمة لها. وليس من خلال هذا الاتجاه يجب أن تنطلق الدراسة النقدية لبنية القرآن، وإنما من خلال قراءة تعتمد على الترتيب التاريخى، وتحليل النصوص العديدة المتشابهة، وهى مهمة أبحث فيها منذ زمن، وقد خصصت لها دورات الدراسات التمهيدية للدكتوراه: للأعوام ١٩٩٢-١٩٩٥م.

(٢٣) نظرًا لأن الإحالة إلى دراسات سوف تتم فى المستقبل يعنى الاعتماد على ما هو غير معروف، ومع كل التحفظات يجب أن أقول إنه توجد آيات متشابهة إلى حدٍ ما مع بعض نصوص أسفار موسى الخمسة، والتى من الممكن أن تكون قد تأثرت بعناصر أخرى **midraquicos**، وآيات أخرى قليلة جدا تتشابه مع الكتب التاريخية، وثالثة أيضًا تتفق بصورة ضئيلة مع أعمال الرسل. وأوجه التشابه مع الكتب المسيحية تقتصر على نصوص قليلة من الأناجيل المزيفة، والجزء الباقى من أوجه التشابه مع اليهود والسامريين والمسيحيين، من الصعب تحديدها حيث إنها تتعلق بأشياء خاصة بالحكمة **sapienciales** أو التى تتعلق بسفر الرؤيا وكلاهما ذو استخدام عام. هناك أوجه تشابه أخرى لبعض الآيات مع آراء القائلين بطبيعة واحدة للمسيح والنسطوريين بصورة خاصة. ومن الصعب جدا تحويل نقاط التشابه إلى أصل لكل القرآن، إلا إذا تم الانطلاق من مواقف مسبقة. وإذا كان محمد من خلال هذه البضاعة القليلة قد فعل ذلك الشيء الكثير، فإن مجهوده فى هذه الحالة سيبدو أكثر إعجازًا وروعة.

(٢٤) بالنسبة للمؤمن، هذا الأمر عبارة عن سر يمكن فقط التفكير فيه. ولا يسعنا إلا أن نقول مثلما يقول المسلمون: " الله أعلم".

(٢٥) أكتب الناصريين(النصارى) وليس المسيحيين لأن القرآن يعتبر المسيح إنسانًا عظيمًا ونبيا مُرسلا للمسيحيين، ولا يفوقه فى الرسالة التى أتى بها من الله إلا محمد، وهذا يختلف عن يسوع المسيح، الله المتجسد، وهو ما يمثل مبدأ أساسيا للمسيحية.

(٢٦) لم يكن انتشار الإسلام سريعًا جدا كما جاء فى كتب التاريخ التى كُتبت فيما بعد وحولت ذلك إلى أسطورة- كذلك لم يكن ذلك الانتشار عميقًا

كما قيل. إن عمليات الاحتلال[1] بدأت فى عهد عمر بن الخطاب (١٣-٢٣ / ٦٣٤-٦٤٤). ولم يتم فى عهد أبى بكر (١١-١٣ / ٦٣٢-٦٣٤)، إلا احتلالاً مؤقتًا لمدينة الحيرة (٦٣٣/١٢). ولم يبدأ كل من عمرو بن العاص وخالد حملاتهما إلا فى منتصف عام ٦٣٤/١٣. بعد ذلك بعام (٦٣٥/١٤) وصلت طلائع القوات الإسلامية إلى دمشق، لكن الاستيلاء عليها بشكل نهائى لم يحدث إلا بعد القضاء على الجيش البيزنطى فى معركة اليرموك (١٥ أغسطس ٦٣٦)، ولم تستسلم القلعة القيصرية حتى عام ٦٤٠/١٩. أما فى مصر فإن حصن بابيليون - ويوجد فى أقصى جنوب القاهرة الحالية - لم يتم احتلاله حتى عام ٦٤١/٢١. ومنذ ذلك التاريخ أرسل المسلمون حملاتهم الأكثر جدية نحو الغرب. وحتى موت عمرو بن العاص (٦٦٥/٤٥)، لم يكن الإسلام قد تجاوز قورينة ببرقة بليبيا، واحتلال طرابلس لم يتم بالكامل حتى إنشاء القيروان عام ٦٧٠/٥٠. وقرطاجنة لم يتم فتحها حتى عام ٦٩٦/٧٧، ولم يقم عقبة بن نافع بأى عملية احتلال فى الأراضى الجزائرية أو المغربية، وربما يكون قد وصل إلى الأطلنطى خلال حملة ما، وذلك كما يبدو من التاريخ الإسلامى الرسمى. لقد قام بعملية الاحتلال موسى بن نصير ابتداء من عام ٧٠٥/٨٦. وفى النهاية، فإن احتلال شبه

(١) تعتبر ظاهرة الفتوحات الإسلامية حركة تاريخية عسكرية فريدة من نوعها وجديرة بالتأمل . وقد أدى تفردها إلى عدم قدرة بعض غير المسلمين على تقييمها ووضعها فى إطارها الصحيح، فهى لا تمثل حربًا دينية تهدف إلى إخضاع الشعوب إلى الإيمان بدين معين، كما أنها ليست توسعًا استعماريا يهدف إلى الاستيلاء على ثروات الشعوب واستعبادها مثل المعهود فى الحركات الاستعمارية على مر التاريخ، وإنما كانت تهدف إلى أمر واحد فقط إقامة نظام سياسى يكفل حرية الاعتقاد ويمنع ممارسة الإكراه فى الدين وهو ما عبر عنه القرآن فى أكثر من موضع بتعبير "أن يكون الدين لله". وقد نتج عن ذلك ظاهرة جديرة بالانتباة تتمثل فى أن عملية الفتح لم يتبعها مباشرة عملية أسلمة وإنما تم ذلك خلال وقت طويل ربما تجاوز القرن من الزمان فى بعض الحالات. (المترجم)

الجزيرة الأيبيرية حدث عام ٩٢/٧١٢. ولقد كان الاتجاه نحو الشرق أسرع من الغرب. فبعد موقعة القادسية (١٦/٦٣٧) وهروب الشاهنشاه يزدجرد من إيران، والتى تم اجتياحها عام ٢٢/٦٤٢، دخل المسلمون فى جنوب أوزبكستان عام ٣٠/٦٨١، ولم يتم الاستيلاء على سمرقند بشكل نهائى إلا عام ٦١/٦٨١، على الرغم من أنها قد احتلت عام ٥٥/٦٧٤. والتوسع الذى تم فيما بعد حتى حدود الصين لا يمثل هدفنا الآن.

(٢٧) الترجمة التقليدية لكلمة **vicario** والتى تعنى "نائب أو وكيل" بخليفة تكون صحيحة، ومع ذلك فإن استخدامها يمكن أن يؤدى، وقد أدى بالفعل، إلى أن أدخل فيها معانى لها علاقة بمنصب آخر معروف بشكل عالمى: وهو الخاص ببابا الكاثوليك الرومانى، خليفة المسيح؛ وبالتالى فإن البابا تعنى خليفة الله، وهو مصطلح تستخدمه بعض الفرق الشيعية. لكن توجد هوة لاهوتية (فرق عقيدى كبير جدا) بين المفهوم الإسلامى لمحمد كآخر أنبياء ورسل الله، والمسيح، **ungenito** كابن وحيد للأب، وآخر المرسلين، والذى تجسد فى مريم. وفى القرآن الأصل "خ.ل.ف" يذكر العديد من المرات فى الأشكال، **I، II** ، **III**، **IV**، **V**، **VIII**، **IX**، ويستعمل بمعنى استخلاف فى (٧، ١٥٩، ١٩، ٥٩) ولكن لا يستعمل مطلقًا فيما يتعلق بخلافة الرسول. وخليفة (وجمعها خلائف) تذكر أحد عشر مرة على الأقل، وعادة فى صيغة الجمع وتشير إلى رجال يخلفون آخرين بما فى ذلك خلفاء الجنس الإنسانى، أما الصيغة المؤنثة فتعنى النساء اللاتى تُركن.

(٢٨) **Averroes، *Exposicion de la Republica de Platon*، traduccion de M.C.H. 3 ed. 1995، p.72**

(٢٩) المرجع السابق ص ٤٣.

(٣٠) تم توسيع الحرم المكى والمدنى بعد الفتح السعودى لكل الأراضى المعروفة الآن بالعربية السعودية، وهو اسم يعكس بصورة كبيرة رغبة فى التملك. وتشريفًا للرسول تعرف اليوم يثرب القديمة بالمدينة (مدينة النبى). وعلى الرغم من أنه من الناحية الرسمية لم يتم إلغاء التوسعة السعودية، إلا أنها بقيت محدودة جدا لأسباب تجارية ودبلوماسية وعسكرية وبشكل كبير ابتداء مما عُرف بحرب الخليج الثانية.

(٣١) لقد تم فى بداية العهد العباسى وضع البنية السياسية والإدارية للإسلام- نقول هكذا، من باب إطلاق اسم ما عليها-، على الرغم من أن المؤرخين نسبوها إلى الفترات السابقة. لقد كانت الدولة الأموية المروانية الشرقية نموذجًا لعدم الاهتمام بإقامة المؤسسات، باستثناء ما يتعلق بموقفها ضد المدينة وضد الشيعة. ويعتبر نقل مقر الخلافة من المدينة إلى دمشق هو فى حقيقته موقف رفض للحرس الإسلامى القديم (الصحابة والأنصار الذين تم القضاء عليهم آخر الأمر وكذلك ورثتهم)؛ أكثر من كونه رغبة فى اتخاذ عاصمة على نمط العواصم الرومانية والبيزنطية والفارسية. وبالفعل فإن الخلفاء الأمويين أقاموا فى قصورهم المحصنة المقامة فى الصحراء- وهو ما يمثل صورة فخمة وحجرية للخيام الفخمة التقليدية- وقتًا أطول من إقامتهم فى العاصمة السورية القديمة. وربما يوجد عصر مروانى يمكن اعتباره يقوم على المؤسسات، فقد كانت سياستهم تقوم على أوامر حكم توجه لحكام الأقاليم، وعندما كان يجب أن يغير شىء كان يستبدل الحاكم. وقد أدى هذا، فى النهاية، إلى زوال العائلة الحاكمة. ولقد عالج عبد الرحمن بن معاوية- والذى عاش بنفسه آلام ومرارة هلاك وانتهاء أسرته الحاكمة-

وكذلك خلفاؤه ذلك الخطأ فى الأندلس، ولهذا، فإن عبدالرحمن الثانى لم يتردد فى إدخال الإصلاحات الإدارية البغدادية. والعباسيون، الذين أقاموا فى الأراضى الخاصة بالإمبراطوية الساسانية، استطاعوا وضع بنية إدارية وهى فى خطوطها العامة، إعادة للشكل الإدارى لتلك الإمبراطورية.

(٣٢) بسم الله الرحمن الرحمن .

"إنه نزل على الصلح وله عهد الله وذمته ألا ينزع من ملكه ولا أحد من النصارى عن أملاكه وأنهم لا يقتلون ولا يسبون أولادهم ونساءهم ولا يكرهون على دينهم وأنه لا يأوى عدوا لنا ولا يخون أمرًا ولا يكتم خبرًا"

هذا هو العهد الذى أعطاه عبد العزيز بن موسى بن نصير إلى تدمير بن غانداريس، وقد اتفق فيه على إحلال السلام بعد عهد وقسم أمام الله ونبيه المرسل ويكون به أهلا لأن يحرسه الله تبارك وتعالى وكذلك حراسة نبيه محمد عليه الصلاة والسلام. ولا يوضع لتدمر أحد فوقه رئيسًا ولا يحرم أحد من أهله من أملاكهم ولا تفرض عليهم العبودية ولا يفصلوا أو يحرموا من نسائهم أو أولادهم وأن تحترم حياتهم ولا تحرق كنائسهم ولا يمنعوا من ممارسة شعائر دينهم. وسوف يمنحون السلام بعد أن يسلموا مسبقًا سبعة مدن وهى: أوريهويلا وميلا ولوركا وتوتانا واليكانتى وهيللين واليتشى**Orihuela، Mula، Lorca، Totana، Alicante، Hellin y Elche** . ويستمر هذا الاتفاق ما لم يتم انتهاكه.

وكل من يعرف هذا الاتفاق يجب عليه أن ينفذه لأن صلاحيته تستوجب معرفته مسبقا ولا يخفى عنا أى معلومات يمكن أن يعرفها .

وسوف يفرض على تدمر وحاشيته ضريبة حيث يجب على كل فرد

حر أن يدفع دينارًا واحدًا نقدًا وأربعة مدود من القمح وأربع مدود من الشعير وأربع معايير من الخل ومعيارين من العسل ومعيارين من الزيت. أما العبيد فعليهم أن يدفعوا نصف ذلك. ويشهد على ذلك : عثمان بن عبيد القرشى، وحبيب بن عبيد القرشى، وسعدون بن عبدالله الأزدى، وأبو عاصم الهدلى.

تم كتابة هذا العهد فى شهر رجب عام ٩٤ الموافق إبريل عام ٧١٣.

(٣٣) إن عقائد الإلهيات، التى تقوم على نزع الصبغة الأسطورية، بما فى ذلك الأيديولوجية الخاصة بموت الإله والأخرى الخاصة بالتحرر، بها مشاكل خطيرة من حيث مبادئها الخاصة بالكتب المقدسة بالإضافة إلى العناصر الوجودية والماركسية التى تحتوى عليها. إن موت الإله على الصليب وإعلان تحرر الإنسان من الخطيئة [وهو أكثر ما يقهره]، هما من أركان المسيحية، ولكن طريقة عرضهما فى تلك العقائد يكون مبتسرًا وبه القليل من اللاهوتية، ومتأثرًا بالجدلية الفكرية. ولقد تم تقديم الفكر الماركسى، الذى حقق انتصارًا كبيرًا بين المفكرين الأوروبيين من الثلاثينيات، كتيار فكرى مستقبلى وحتمى لا مفر منه منذ الانتصار العسكرى للاتحاد السوفيتى عام ٤٥. ولقد عانت حركات التحرر العربى بشكل كبير من تأثير ذلك التيار الفكرى، وكانت الحركات المسيحية تتأرجح بين الحماس والخوف حتى حدوث حالة الانتعاش الغامضة **euforia confusa** فى مايو عام ٦٨. إن يقظة الأصولية الإسلامية، ونمو حركات المقاومة والمعارضة المسيحية فيما يعرف حينذاك بدول شرق أوروبا، ونهاية الحرب الباردة وسقوط الدول والأحزاب السياسية كل ذلك أدى إلى لون من الجدلية يعتبر نقيضًا للجدلية التى تلغى الطابع الأسطورى، غير الدينية وغير اللاهوتية. إن

ما يتم رفضه الآن هو منطق الطوباوية والفلسفة والتاريخ نفسه، وكذلك العقلانية فى توجهها العملى.

(٣٣) يستعمل القرآن الجذور: جهد، وحرب، وفتن، والمصطلحات جهاد وحرب وفتنة، والمصطلح الأخير وهو "الفتنة" يستخدم فى حالة الاختلاف والصراع الداخلى [الحرب الأهلية]، ويتكرر كثيرًا (أربعًا وثلاثين مرة على الأقل)؛ ومصطلح حرب يذكر أربع مرات. ولفظ "جهد" يستخدم فى مناسبات كثيرة فى الشكل الثالث، وبصيغة "مجاهد" يذكر أربع مرات، ومصطلح "جهاد" يتكرر أيضًا أربع مرات (٩، ٢٤، ٢٢، ٧٨، ٢٥، ٥٢، ٦٥، ١) و"دار الإسلام" و"دار الحرب" لا تظهر بشكل واضح.

(٣٤) رسالة بولس إلى أهل رومية ١٣، ١-٧.

(٣٥) ليست لدىَّ المعارف اللازمة لتحليل الدلالات اللغوية للجذر السامى " أم" بشكل عميق. ومصطلح "أمة" يتكرر فى القرآن أربعًا وسبعين مرة، وربما من الممكن أن يكون مصطلحًا آراميا، وربما يكون الشيء الجديد فى استخدامه فى اللغة العربية هو أنه كان يسمح بالتمييز بشكل أفضل بين الأمة الإسلامية المحددة والمصطلحات ذات الطابع العام مثل "أهل" و"بنو" واللذين يُستخدمان مع الجماعات الاجتماعية السابقة على الإسلام.

(٣٦) بالنسبة للمسلم المثقف والعارف الجيد أو الذى يعرف القرآن بصورة جيدة يعتبر هذا الأمر بديهيا، وفى بعض الأحيان يجعلهم يحسون بالحرج عندما يتعايشون أو يصاحبون زملاء لهم فى علم الإسلاميات، جديرين بالاحترام، وفى بعض الأحيان مؤمنون. وقد عشت أنا شخَصيا هذا الأمر العديد من المرات. كيف يمنع الزملاء المؤمنون من دخول

المساجد ويتركون فى الشارع وذلك لأنهم غير مسلمين، وهم الذين تـتم دعوتهم بسبب طبيعتهم كعلماء فى الإسلام؟ فى الحالة الخاصة بى كـان الحل الوحيد المناسب: تركى أشاركهم صلواتهم خفية.

(٣٧) استخدم أوفيدو لفظ **paganus** المـشتق مـن **pagus** وذلـك للإشـارة للقرويين. بيلينو الصغير استخدمه بمعنى مدنى أى "ليس عسكريا". وفى **Tertuliano** له المعنى الحالى.

(٣٨) لا أحد يفكر الآن فى أن محمدًا كان كذابًا، وأن الإسـلام هـو خدعـة، ولكن، كما قيل سابقًا، فإن البعض يعتقـد أن الإسـلام ابـن صـغير للمسيحية، أو أنه بنية اجتماعية مقدسة لمحاولة فاشلة لثورة اجتماعيـة. وأن من يعرف، ولو القليل من تاريخ المسيحية يعلم أنه من الصعب أن يشتق المفهوم الإسلامى من النسطورية أو من عقائـد الـذين يؤمنـون بطبيعة واحدة للمسيح ، وتأليف الإسلام واستخراجه مـن ذلـك القليـل الغامض يبدو أكثر إعجازًا من نزول الوحى على محمـد . ولا يوجـد شك فى الدور الاجتماعى والتجديدى الذى قام به الإسلام، وكذلك أصالة مفهوم الأمة، وكونها مثالية ضرورية ممكنة. لكن الله الواحد والرسـل وبعثة محمد والوحى المنزل بواسطة جبريل، واتفاق القرآن مع الـسر الأبدى هى عناصر مكونة للجوهر الدينى للإسلام. و بالإضـافة إلـى ذلك، يوجد تفسير تاريخى لتبنى الإسلام لمشروع تكوين مجتمع جديـد كامل: أن القديس بولس كان يـستطيع الاعتـراف بالـسلطة المدنيـة الرومانية وقانونها، حيث إن تلك السلطة كانت قائمة فعليا من الناحيـة الاجتماعية، لكن فى الجزيرة العربية لم تكن توجـد قبـل الإسـلام أى سلطة قائمة بصورة فعلية.

(٣٩) على الرغم من تبنى أسين بلاثيوس لنظرية الأصل المسيحى للإســلام، فإنه يقترب بشكل كبير جدا من هذا المفهوم، وفى وقت مبكر مثل بداية الثلاثينيات كتب يقول: " إن الله، لحكمته العليا، لا يستخدم وسائل تؤدى فى النهاية إلى الفشل، وأن الغاية العُليا لإرادته لخلاص البــشر تتحقــق فى كل زمان ومكان من خلال تلك الوسائل (....) التى تتناسب بشكل أفضل مع الظروف العادية والفروق الطبيعية الخاصة ببنيــة وأمزجــة وعقلية الشعوب والأجناس. [وإذا] كان الإيمــان بإلــه خــالق يثيــب ويعاقب يكفى للخلاص وللوصول للمجد، وهى النعمة الكبرى، فلمــاذا يمنع الله عن عباده نعمه الأخرى؟"

pp. 7 -24)، 1931، Madrid،(*El Islam Cristianizado* 1 ed.

إن المسيحى المؤمن لا يمكن أن ينفى عن محمد لقب النبى، وذلك فــى المعنى الواسع للمصطلح الذى نستعمله عندما نتحدث عــن البطاركــة، والقضاة والرسل (الأنبياء) فى العهد القديم. والقديس توما يؤكد أن نعمة النبوة لا تعنى ولا تفترض النعمة التى تضفى القداسة. وهــذه النعمــة تخضع للصالح الروحى العام للجماعة وليس لقداســة الفــرد. ***Summa*** **3، 172،II،*Theologiae* II** . ومن الأمور الغريبة أن يقول ابن خلــدون فى مقدمته نفس الشىء. (المقدمة، طبعة دار الكتاب اللبنانى، بيــروت ١٩٦٠ ص ٣٣٨). ومن الصحيح، أن نعمة النبوة هى نعمة بدون مقابل يمنحها الله بدون شروط ضرورية أو لازمة؛ والفارابى وابن سينا همــا اللذان سيجعلان النبوة تمثل درجة عليا للإدراك، وللفهــم بعيــدًا عــن الوحى، وهو أمر مرفوض مــن قبــل رجــال اللاهــوت المــسلمين والمسيحيين.

مراجع الفصل الأول

1- Amir Ali، S.، Life of Muhammed. A critical examination ...from mahomedan standpoint. Londres، 1873.

طبعات عديدة .

2- Andrae، T.، Die Person Muhammads in lLehre und Glauben seiner Gemeinde، Estocolmo، 1917. Abr. Gotting، 1932،

ترجمة إسبانية وطبعات عديدة لها.

3 – Arkoun، M.، *Lectures du Coran*، Paris، 1982.

4 – Asin Palacios، M.، *El Islam Cristianizado*، 1. ed. Madrid، 1931، esp. pp.7-22.

5 –Blachere، R.، *Le problem de Mahomet، essai de bibliographie critique*، Paris، 1952.

6 – Idem، *Introduction au Coran*، Paris، 1959

7 –Buhl F.،*Muhammed Live*، Copenhague، 1903، tradu. Alemana، 1955.

8 – Cook، M. *Early Muslim dogme : a source-critical study*، Cambridge، 1981.

9 – Cruz Hernandez، M.، " La raiz comun de la religiosidad del mundo de la profecia y la posibilidad de las relaciones entre la escatologia islamica y la divina comedia". Pub. en *RUM* 14 (1966) esp. pp. 52-57.

10 – Idem " Ibn Arabi de Murcia y la espiritualidad cristiano – musulmana". Pub. en *R.O.* 2 epoca، 27 (1955)، esp. Pp.316-320

11 – Idem، "El hombre religado a Dios ". Pub. En vol. El problema del ateismo، Salamanca، 1967، esp.pp. 241-242.

12 – Idem، " El neoplatonismo y la presentacion de la estructura formal del dogma cristiano". Pub. En CFS، 2 (1975)،pp.5-43

13 – Idem، "El problema de la identificación abrahamica de la divinidad tribal y el Senor universal ". Pub. en H. a D.،Gonzalo Maeso، Granada، 1980، pp. 149-158.

14 – Idem، "La idea del Senor universal El y los asentamientos preisraelitas en las tierras de Canaan". Pub. en MEAH. Granada، 30 (1981)، pp.37 -48.

15 – Idem، " Las novelas egipcias de Jose y del joven Moisés". pub. en MEAH.، Granada، 41(1992)، pp.5 -33.

16 – Devereese، R.، Le Christianisme dans la province d Arabie، Paris، 1947.

17 – Dussaud، R.، La penetration des arabes en Syrie avant l.Islam، Paris-Beirut، 1955.

18 – Gastfreund، J. Muhammad nach Talmud und Midrasch، Berlin،1975.

19 –Gaudrefoi-Demonbynes، M.، Mahomet، Paris، 1957.

20 – Geiger، A.، Was hat Mohammet aus den Judenthum aufgenomen، Berlin، 1833.

21 – Hamidullah، Le prophete de l.Islam، 2 vol. Paris، 1959

22 – Idem، Introductión to Islam، Qom، 1982.

23- Haykal، M.H. The life of Mohamet، Londres-El Cairo-Beirut، 1983.

محمد حسين هيكل. حياة محمد، لندن – القاهرة – بيروت، ١٩٨٣.

24 – Henninger، J. Arabica sacra، Gottingen، 1981.

25 – Ibn Jaldun، Muqaddima، ed. Dar al-Kitab al-Lubnani، Beirut، 1379-1960 esp.p. 338.

ابن خلدون، المقدمة، نشر دار الكتاب اللبناني، بيروت، عام ١٣٧٩–١٩٦٠، وبخاصة ص ٣٣٨.

26 – Lammens،H. l Arabie occidental avant l hegire، Beirut، 1928

27 – Idem.، Le berceau de l Islam، Paris، 1941.

28 – Idem.، l Islam. Croyances et institutions، Beirut، 1941.

29 – Lings، M.، Mohammet: his life based on the earliest sources، Londres، 1983.

30 – Margoliouth، G. The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam. N. York، 1924.

31 – Idem.، Mohammed und the rise of Islam، Londres-N.York، 1905

32 – Moubarac، M. Abraham dans le Coran، Paris، 1958.

33 – Nasr، S.H. Islamic life and thought، Londres، 1981.

34 – Idem.، Knowledge and the sacred، Edimburgo، 1980.

35 – Nau، F.، Les arabes chretiens de Syrie et Mesopotamie du VI au VII siecles، Paris، 1933.

36 – Noldeke، Schwalley، Bergstrasser y Pretzl، Geschichte des Qorans، 3 vols. 1919-1938.

37- Peters، F.E. Children of Abraham، Princeton، 1982.

38- Ries، J.، L Islam: sa formation، son expansion، ses doctrines، sa communaite، 4 ed. Lovaina، 1985.

39- Rothsein، G. La Dynastie der Lakhmiden، Berlin، 1899.

40- Rudolph، W. Die Abhangigkeit des Qorans von Judentum und Christentum، Berlin، 1922.

41 – Rychamans، G.، Les religions arabes preislamiques، Lovaina، 1922

42- Siddiqi، Nazeer، A Mohamet، the last Messenger، Karachi، 1984.

43 – Sprenger، A.، Das Leben und die Lehre des Mohammed، 3 vols. Berlin، 1862-1865.

44- Torrey، C. C.، The Jewish foundation of Islam، N. York، 1933.

45- Trimingham، J. S. Christianity among the arabs in Preislamic times، Beirut-Londres، 1970

46- Watt، W. M.، Muhammad at Mecca، Muhammad at Medina، 2 vols، Londres 1953 y 1956.

47- Idem، Abr. Trad. Espanola، Mahoma، profeta y hombre de estado، Barcelona، 1967.

48 – Welhausen، J.، Reste arabischen Heidetums، Berlin، 1897.

49- Wensinck، J.، Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds، Berlin، 1910.

50- Zubiri، X، El hombre y Dios، Madrid، 1984.

الفصل الثانى

أصل فكر الشيعة وتطوره

(من القرن السابع إلى القرن الثانى عشر)

١- الأصل الثلاثى للحركة الشيعية:

أ- الأصل الأسرى:

للشيعة أصل ثلاثى يميزها عن غيرها: الأسرى، والدينى - الأيـديولوجى، والعرقى الثقافى. وقد ركز المؤرخون العرب على النقطة الأولى، فى حين فـضل الكتّاب الشيعيون الثانية، أما الباحثون المعاصرون فيعطون أهمية كبـرى للنقطـة الثالثة.

لقد بدأت العلاقات بين النبى محمد وابن عمه على بن أبى طالب منذ أن كان علىٌ طفلا، وزادت عندما أصبح على واحدًا من أوائل المؤمنين وأصبحت العلاقـة أكثر قوة بزواج على من فاطمة بنت محمد، بنت الرسول مـن زوجتـه الأولـى خديجة. وإذا كان على، بسبب هذه القرابة الشديدة، قد أحسَّ بأنه قد أهمل شأنه عند تعيين أبى بكر ثم بعد ذلك عمر بن الخطاب كخلفاء للرسول، فإن المـؤرخين لـم يحتفظوا بدليل قاطع على ذلك. لكن بموت عمر فإن الأمور أصبحت أكثر تعقيـدًا وذلك، بصورة خاصة، لثلاثة أسباب:

١- الفتوحات التى تمت فى سوريا ومصر والعراق وإيران على أيدى القادة الكبار: خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص واللذين اعتنقا الإسلام فى اللحظات الأخيرة، عام فتح مكة، واللذين كان من بين جنودهما عدد كبير من القبيلة المكية القديمة.

٢ - عودة النفوذ من جديد لفريق أبى سفيان.

٣ - التأثير المتزايد لبنى أمية المروانيين.

إن اختيار عثمان، على الرغم من كل فضائله لم يكن موضع رضى من كثير من الصحابة والأنصار المدنيين، وبلا شك بالنسبة لعلى بن أبى طالب.

وزواج بنت عثمان من مروان بن الحكم عقد الأمور، ولم يقبل حزب على (أى شيعة آل على، ومن هنا يأتى مصطلح الشيعة) بالفعل خلافة عثمان[١].

لقد تم اغتيال عثمان، ولم يتم أبدًا توضيح أبعاد الجريمة. وقد شك المروانيون فى أن أنصار على هم المسئولون عن ذلك وبخاصة أنهم طبقوا المبدأ القديم الذى يقوم على أنه من يمكن أن يستفيد من جريمة فإنه يكون موضع شبهة بشكل أكبر. وعندما تم تعيين على كرابع الخلفاء، ألزمه المروانيون بأن يثبت بشكل حاسم وجازم أنه لم يكن له أى دور بصورة مباشرة أو غير مباشرة فى الجريمة، ولم يعرف على أو لم يستطع أن يقدم الدليل والذى طبقًا للتقاليد السابقة على الإسلام كانت تستلزم حلف اليمين المغلظة. وبالتالى، فإن الصراع تردى ليتحول إلى حرب أهلية، فى مناخ اشتدت سخونته بسبب موقف عائشة بنت أبى بكر، أرملة الرسول الشابة، وموقف الصحابة طلحة والزبير. ولم يقبل أقارب عثمان مطلقًا عليا وقاتلوه بالسلاح.

إن هذه الفتنة الكبرى الأولى الإسلامية لم تكن واضحة، فالمعارك الأولى لم تحل المشكلة. وفى صفين وبعد أن توقف القتال، تم اللجوء لتحكيم غير عسكرى مشهور، والذى ليس فقط سيحدد مصير الخلافة فى المستقبل، وإنما سيكون سببًا فى أول الانشقاقات الإسلامية. وعلى ما يبدو، فإن البعض قد امتنع عن إبداء رأيه فى تلك الخلافات، وربما يكون هذا هو أصل المعتزلة[٢]. وفى المقام الثانى، اعتبر مجموعة من المسلمين المتحمسين والمتشددين أن ذلك التحكيم يمثل خروجًا على الدين [أى حرام]، وتركوا موقع المعركة و"خرجوا"، ومن هنا كان اسمهم "الخوارج"، حيث شكلوا فيما بعد انشقاقًا ذا طابع متزمت. ولما كان الحكم فى ذلك التحكيم لصالح نظرية الخليفة الذى تم اغتياله [حيث لا يوجد مبرر قانونى لقتله] فإن أنصاره وعلى رأسهم معاوية حاكم سوريا أعلنوا معاوية خليفة، وهو الذى سيبدأ الأسرة الملكية المروانية الشرقية.

---

(١) هذا كلام غير دقيق ولا تدل عليه المصادر التاريخية.(د. مدكور)

(٢) هذا الربط بين الامتناع عن إبداء الرأى ونشأة المعتزلة ربط بعيد وتوجد أسباب كثيرة تضعفه. (د. مدكور)

أما رابع وآخر الخلفاء الراشدين، على بن أبى طالب فبدلاً من مهاجمة معاوية وأنصاره المحنكين قاتل فى البداية الخوارج حيث قضى عليهم فى موقعة النهروان، وبعد ذلك قام أحدهم باغتياله بجوار المسجد الجامع فى الكوفة. وأعلن أنصار معاوية عن أنفسهم أنهم أتباع السُّنة [السنيين]، أما أنصار على فإنهم لم يقوموا بحرب مفتوحة وعامة حتى موقعة كربلاء على الرغم من أنه لم يتم إخضاعهم مطلقًا. لقد خرج الحسين، وهو الإبن الأصغر لعلى، ترافقه فرقة محدودة، وذلك بعد أن دعاه بعض أهل الكوفة، وتم مباغتته فى كربلاء بالعراق، فسقط الحسين جريحًا وتم الإجهاز عليه على الأرض وتم إرسال رأسه إلى الخليفة الأموى يزيد. وعلى الرغم من أن يزيد لم يكن له دور فيما حدث، فإن لقاء كربلاء تحول إلى أسطورة: وتحول الحسين دائمًا إلى الشهيد، ويزيد هو القاتل الحقود. وسيواصل أحفاد الحسين الخط الأسرى الخاص ببيت النبوة، وسيكونون هم أكثر الناس جدارة بميراث أكثر فكر النبى خصوصية.

ب- الأسر الشيعية:

وتبعًا لنتائج مأساة أتباع على، فلقد وضع الشيعة سلسلة من عمليات التوارث التى كانت سببًا فى ظهور أسر خاصة. ومن ناحية الواقع التاريخى لتلك الأسر يوجد العديد من النقاط موضع شك، لكن أتباع أسرة أو أسرة أخرى يعتبرون ذلك أمرًا لا يمكن التخلى عنه. ومثلاً فمن الناحية التاريخية من الصعب اعتبار الحسن، وهو الابن الأكبر لعلى بن أبى طالب، ثانى الأئمة، لأن موقفه من الخلافة الأموية على الأقل يبدو مشكوكًا فيه. كذلك الإمام المبجل الثانى عشر، محمد بن الحسن الإمام، وهو ابن الإمام الحادى عشر والأميرة البيزنطية نارثيسة [ناركيس]، كان عمره خمس سنوات فقط عندما تم القضاء على عائلته فى سامراء.

ومن ناحية أخرى، فإن عبيد الله المهدى، والذى بدأ الأسرة الملكية الفاطمية والذى يعتبر من ذرية فاطمة لأنه ينحدر من محمد بن إسماعيل الإمام السابع، وهو آخر الأئمة بالنسبة لمن يعتبرون الأئمة سبعة فقط، اضطر(لجأ) إلى تجاهل وجود ثلاثة أئمة مستورين، وذلك ليحقق هدفه. وعلى الرغم من أنهم يحملون اسم الحسنيين أو الحسينيين أو الزيديين، فمن المشكوك فيه أن كل هذه المجموعات تنحدر من الحسن بن على، أو الحُسين بن على، أو زيد بن زين العابدين. وتعتمد عقائد الزيديين فى الجزء الأكبر منها على فكر الفاطميين المعتدل من مجموعة المستعليين **mustaalies** بعد هجرة كثير منهم إلى اليمن.[١] إن حسن الصباح الشهير، والذى سوف يقيم فيما بعد فى قلعة الموت، كان فى الأصل فاطميا من أتباع نزار، وذلك بعد زياراته للقاهرة، وأن أتباع نزار فى شمال فارس لا يمكن أن ينحدروا من الابن أو من حفيد مفترض لنزار، الذين من المفترض أن يكونوا قد لجأوا إلى هناك، لأن نزارًا وابنه، الذى كان صغير السن، تم اغتيالهما بأمر من المستعلى[٢]. وفى النهاية، فإن الوثائق الخاصة بالدعاة اليمنيين، التى كان مضمونها سببًا فى توضيح بعض العقائد الإسماعيلية، تعتمد فى أغلبها على أفكار فاطمية أكثر من اعتمادها على أصل زيدى محتمل.

وبعد القيام بهذه التحفظات، فإن أسر الجماعات الشيعية العديدة يمكن أن تعرض من خلال الجدول الموجود فى ص ٥٤-٥٥.

ج- الأصل الدينى والأيديولوجى:

كما قيل سابقًا، فإن وحى الله إلى محمد تم جمعه فى القرآن، والذى يحتوى نصه على أوامر دينية وأخلاقية وتشريعية واجتماعية، وأدعية، وقصص تاريخية،

---

(١) هذا كلام غير صحيح لأن زيد بن على فرع مستقل من فروع الشيعة نشأ قبل المستعليين بزمن طويل (تراجع كتب التاريخ)، ثم إن المستعليين فاطميون أما الزيدية فينتسبون إلى زيد بن على.(د. مدكور)

(٢) أحمد المستعلى هو تاسع الخلفاء الفاطميين وكان أخوه نزار هو الأحق بالخلافة. (المراجع)

قديمة ومعاصرة لذلك الوحي. وبصفة عامة، فإن المعنى الحرفى [الظاهر] بديهى، وقد بيَّن محمد أنه بشر فقط اختاره الله كخاتم للأنبياء والمرسلين.

ومع ذلك فإن كل نص مقدس نظرًا لطابعه النموذجى يقبل قراءة روحية، مثلما يحدث فى كثير من فقرات العهدين القديم والإنجيل. وسوف يختصر ابن رشد بشكل رائع وجهة نظر علم العقائد النظرى والتى يمكن اعتبارها تعالج هذا الموضوع بشكل موضوعى. حيث يقول فى كتاب " فصل المقال ":

"نعتقد، معشر المسلمين، أن شريعتنا هذه الإلهية حق وأنها التى نبهت على هذه السعادة ودعت إليها التى هى المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته... إن فى الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها وأشياء اختلفوا فيها... ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه لا يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل واختلفوا فى المؤول منها وغير المؤول... وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا إن هاهنا ظاهرًا من الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله فى المبادئ فهو كفر وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة... وهاهنا أيضًا ظاهرًا يجب على أهل البرهان تأويله وحمله إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر فى حقهم أو بدعة "[1] (٢)

وفى مقابل حيطة رجال علم العقائد التقليديين فإن الروحانيين ظنوا دائمًا أن المعنى الحرفى يمثل الجانب الشرعى والظاهرى فحسب، وإذا كان على الرغم من ذلك يساهم فى الدين الإيجابى (الوضعى)، فذلك لأنه يقوم على المعنى الأساسى وهو الباطنى؛ وهذا هو تفسير الروحانيين الذين يعرفون بالصوفية. وإن نقطة التجديد فى التفسير الشيعى هى ربط ذلك التفسير للوحى الإسلامى بالصلات الخاصة بين محمد وعلى. وفى حديث شيعى يضعون على لسان النبى الكلمات التالية:

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد، تحقيق محمد عمارة، سلسلة ذخائر العرب رقم ٤٧، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص ٣٠ - ٤٨ بتصرف. (المترجم)

"لولا خشيتى من أن قومًا من أمتى يطرونك كما أطرتْ النصارى عيسى [حيث يجعلونه يأتى من الأب من خلال اتحاد فى الجوهر] لقلت عنك شيئًا يجعل أنك ما إن تمر أمام قوم إلا وأخذوا تراب نعليك كوسيلة [لنجاتهم]. لكن يكفي أن أقول إنك جزء منى وإننى جزء منك، وإن وريثى هو منْ يرثك".

وبالطبع فهذا الحديث يعتبر حديثًا متأخرًا وضعيفًا ومغرضًا، لكنه يبين الأصل الدينى والأيديولوجى للفكر الشيعى.

إن ما تم إبلاغه لعلى بن أبى طالب هو المعنى الأساسى والحقيقى [الحقيقة] للوحى وطابعه الباطنى الدقيق. كذلك يُنسب للإمام السادس جعفر الصادق القول التالى:

"إن قضيتنا هى الحق وحق الحق. إنها تمثل الباطن وما هو باطن الباطن...إنه السر، وسر شىء سيظل مخفيا على الدوام، إنه سر موجود فى الغيب".

وهكذا، وكما سيرى فى موضعه، سيتحدثون عن الأبعاد السبعة للقرآن، فالشيعة كانوا دائمًا على وعى، مثير للشجن وعنيد، بأنهم يمثلون عمق المعرفة الإسلامية، وذلك من خلال معنى مصدرى يمنع حصر الدين فى مجموعة من القواعد والقوانين، وذلك بدلاً من أن يكون مصدرًا أوليا ودائمًا للحياة الداخلية الروحية.

د- الأصل العرقى - الثقافى:

إذا وضعنا نصب أعيننا نصوص المؤرخين المسلمين حول انتشار الإسلام فى البلاد التى تكوِّن الإمبراطورية الساسانية، وكذلك التى وراء حدودها، فسنلاحظ أن الفتح كان سريعًا، سواء كان ذلك بسبب الانهيار التام للبنية السياسية أو لاعتناق الزعماء المحليين للإسلام سواء أكان ذلك لغرض أو نتيجة اقتناع. كذلك، فإن

الضعف الساسانى لم يكن يرجع فقط إلى صراعه الطويل والعنيد مع الإمبراطورية الرومانية الشرقية ووريثتها بيزنطة وإنما إلى ضغط القبائل التركية التى استوطنت منذ قرنين تقريبًا فى آسيا الوسطى. وعندما سقط السلطان الساسانى، فإن كل زعيم (خان) تركى تصرف تبعًا لمصالحه، وبصفة عامة، كانت تلك المصالح فى قبوله الرسمى للإسلام. لقد ضم الزعماء الأتراك الذين اعتنقوا الإسلام قواتهم الخبيرة إلى قوات الفـــاتحين المسلمين القليلة، وهكـــذا وصلوا إلى بحيرة آرال **Aral** والهندكوش **Hindu-Kuch**، وإلى الحدود الغربية للصين والهند.

وكانت الجماعات العرقية من بلاد ماداى فى إيران القديمة والفارسيين والأتراك والهند قد اكتسبت أشكالاً دينية وثقافية قيمة، وبعض هذه الأشكال ظلت باقية حتى القرن الثانى الهجرى، وهذا بدون أن نأخذ فى اعتبارنا الأشكال الأخرى التى بقيت حتى أيامنا هذه. وكانت المزدكية متأصلة- متغلغلة - بين الفارسيين ومازال هناك حتى اليوم فى إيران مزدكيين. أما البوذية فكانت قد انتشرت من البنجاب حتى أفغانستان وأزبكستان وتركستان الحالية. وكانت بعض القبائل التركية قد عبرت من الأديان الحلولية وعبادة الأرواح التقليديين إلى البوذية والمانوية، بالإضافة إلى الذين كانوا قد قبلوا عقائد يهودية ومسيحية متأثرة بشكل كبير جدا بالأشكال الغنوصية.(٣) وفى مقابل الإسلام السياسى والعسكرى والقانونى الذى نشره الفاتحون، فقد جمع كثير من تلك الجماعات بين عقيدة النجاة الإسلامية والأشكال الباطنية للأديان الأخرى التى احتفظت بأفكار وشعائر منها.

عندما واجه قواد العباسيين القادمون خلفاء دمشق كان معهم، بالإضافة إلى الأتباع الحقيقيين لعلى، مجموعات كثيرة متباينة غير عربية، كلها تقريبًا من المسلمين الجدد، الذين ساهموا بصورة فعالة فى إضعاف الأسرة الأموية وإسقاطها. وكانت هذه المجموعات تعارض الطابع التقليدى الأرستقراطى العربى للخلفاء الأمويين، وأنصارهم المروانيين. ولما لم يوف العباسيون المنتصرون مطلقًا عهدهم، بصدد إعادة الحكم الشرعى للعلويين -هذا إذا كان قد وجد عهد من البداية- ولم يكونوا لينى الجانب أكثر من سابقيهم من الأمويين مع غير العرب والمسلمين

الجدد، فقد انتهى الأمر بالعلويين أن يواجهوا العباسيين واندمج أغلب المسلمين الجدد - وكانوا فى السابق من البوذيين واللاأدريين والمزدكيين والمانويين- فى الشيعة. وبهذه الطريقة ظهر من جديد فى فكر الشيعة العقائد القديمة حول تتابع العوالم، والصراع بين الخير والشر، واعتبار إبليس [الشيطان] هو أهرامان **Ahriman**، وفكرة كتاب أزلى يمثل سرا سماويا، والإنسان النموذجى ومراتب الملائكة فى السماء والمراتب النبوية فى الأرض، والثلاثيات والثمانيات اللاأدرية ومعانى الحروف... إلخ.

٢- الفكر (النموذجى) الرئيسى للشيعة:

أ- أفكار عامة:

يعتبر من الأمور الصعبة وضع ترتيب تاريخى محتمل، وتحديد الأفكار الأساسية للشيعة فى الفترة (٦١-٢٦٠/٦٨٠-٨٧٤ م) بسبب عدم وجود مصادر معاصرة لتلك الفترة.(٤) ومع هذا يمكن أن نذكر بعض المفاهيم العامة، ومن بينها نذكر ما يلى:

١- الطابع الروحى للقرآن ومعناه الباطنى - الذى ينتقل بواسطة الأئمة - يكون متاحًا لكل التابعين المبتدئين.

٢- تقديم شكلى باطنى وأحيانًا غيبى.

٣- وعى ما بأهمية سقوط [معصية] الإنسان وحالة الضياع الوجودى، مما يتطلب عونًا دائمًا من الله بواسطة الأنبياء والرسل وبعد خاتم الرسل يكون ذلك بواسطة أولياء الله.

٤- الرفض الواضح للبعد الاجتماعى للخلافة، حيث يعتبرونها جهازًا سياسيا فحسب.

٥ – الحاجة إلى تفسير وشرح جدلى للجانب التراجيدى- المأساوى فى حياة الإنسانية.

٦ – من المناسب إنهاء عملية تتابع ولاية الإمامية الشيعية، عن طريق ختم ذلك بواسطة الإمام السابع إسماعيل بن جعفر [نظرية الأئمة السبعة]، أو من خلال استتار (اختفاء) الإمام الثانى عشر [نظرية الاثنا عشرية].

ب- النموذج الشيعى الإسماعيلى:

تعتبر البيانات التاريخية والعقيدية حول بعض الشيعة الأقدمين قليلة ومشكوكًا فيها. فعن الشيعى والغنوصى المحتمل مغيرة [مات عام ١١٩/٧٣٧] نعرف فقط أن الأفكار المنسوبة إليه تتفق مع الفكر العرفانى لمارقيون **Marcion** [القرن الثانى]. أما الشواهد التراثية الأكثر قدمًا من ذلك فتعود إلى الإمامين السادس والسابع جعفر الصادق وابنه موسى الكاظم على التوالى [ما بين عام ١٠١/٧١٩، ١٨٣/٧٩٩ تقريبًا]. وتتمثل المعلومة الأكثر تأكيدًا فى حدوث قطيعة بين أتباع الإمام السابع (المُدَّعى إمامته) **pro-imam** المتوفى إسماعيل بن جعفر وأتباع الإمام السابع أخيه موسى الكاظم. وبالتالى يمكن اتخاذ عملية الانشقاق السبعية [التى تم بها قطع تسلسل الإمامة لديهم] كنقطة انطلاق، ورغم أن الصراع بين الإمام جعفر وأبوالخطاب وأصحابهما بعد موت الإمام المدعى إسماعيل له أصل عائلى فإن ما سيستقر عليه الأمر هو طرح الضرورة الجدلية للاستتار. وإذا كانت الشيعة لا ترغب فى السقوط فى الجمود التشريعى والسياسى السنى، والذى يوجد على رأسه الخليفة العباسى، الذى كان بالفعل لا يزيد عن أن يكون غطاءً قانونيا لحجَّاب القصر ولحاكمى الولايات، فقد كان من الضرورى قطع سلسلة تتابع الأسر، والتمسك بشكل أساسى بالأفكار العقائدية الأساسية. إن اختفاء الإمام الثانى عشر من الأئمة الاثنا عشرية أثبت أن الإسماعيلية الذين يتبنون نظرية الأئمة السبعة كانوا على حق.

ولسوء الحظ، لا توجد لدينا نصوص معاصرة بالفعل لعملية القطيعة بين الاثنا عشرية والسبعية. وأقدم المصادر هو كتاب يحمل عنوان"أم الكتاب" [بمعنى نموذج مثالى للكتاب]، وكما يرى المتخصصون فهذا الكتاب مكتوب بلغة فارسية قديمة ومهجورة. ومن ناحية النصوص الشيعية الأخرى فمن الصعب أن نعرف ما إذا كان قد تم استخدامها فى "رسائل إخوان الصفا" الفاطمية، والتى سوف نتحدث عنها فيما بعد، أم قد تأثرت بالأجزاء الأقدم من ذلك الكتاب. ومن ناحية أخرى، لا نعرف من الناحية التاريخية أى شىء مؤكد عن الإمام الثامن تبعًا للعد الفاطمى وهو محمد ابن إسماعيل، وكذلك عن الأئمة الثلاثة المفترضين المختفين والذين سيحملون الأرقام التاسع والعاشر والحادى عشر من تلك الأسرة.

ورقم عشرة من أولئك الأئمة ويدعى أحمد ربما يكون ابن حفيد إسماعيل، وربما يكون هو الذى أشرف على كتابة رسائل إخوان الصفا، وربما يكون قد كتب بنفسه "الرسالة الجامعة" من ذلك الكتاب، وهو ما لا يمكن أن يقبل بالنسبة للنص المحفوظ.

وفيما يتعلق بالمحتوى الفكرى فيتفق مع المحتوى المجمل المشار إليه سابقًا: علم غنوصى [عرفانى] للمعنى الغيبى للحروف [علم الجفر] والعناصر الخمس لعلم الكونيات المانوى، والمعارك السبع لسلمان [= القديس ميغل فى التراث الإسبانى] ضد العدو...إلخ. بالإضافة إلى المعنى الباطنى للقرآن والعقائد الإمامية.

٣-الشيعة الإسماعيلية الفاطمية:

أ- نقطة الانطلاق:

إذا كان ما يتعلق بالشيعة الإسماعيلية يتميز بأنه افتراضى واستنتاجى جدلى، وذلك باستثناء القطيعة التى حدثت بين السبعين والاثنا عشرية، فإنه سيتحول إلى معلومات موثقة جدا بصدد الشيعة الفاطميين باستثناء الأصل الشخصى للإمام الاثنا

عشرى المفترض الإسماعيلى وهو مؤسس الأسرة عبيد الله بن محمد الحبيب المهدى.

ولقد جمع المؤرخون تراث الأيديولوجية الإسماعيلية من طبيب فارسى ينتمى إلى الطبقة المتوسطة القديمة وهو من إقليم ماداى فى إيران القديمة، ويدعى ميمون (القدّاح)، وكان شعوبيا متطرفًا ومعاديًا للعرب. أما آراؤه فقد طورها ابنه عبد الله بن ميمون وحفيده أحمد بن عبد الله. وربما يكون قد التقى أحد الدعاة الكثيرين الذين كرسوا جهودهم لنشر تلك الآراء، بالقرب من الكوفة، بفلاح من أصل آرامى يُدعى حمدان ويحمل لقب آرامى "قرمطى" [أى ذو الوجه القبيح]، ومن هنا يأتى اسم النحلة المشهورة القرامطة، والتى ستتمركز بجوار نهر الفرات، عام ٨٩٠/٢٧٧م.(٥)

وقد وصل عدد آخر من الدعاة الإسماعيليين إلى شمال إفريقيا نحو عام ٨٨٣/٢٧٠. من بينهم الداعية أبو عبد الله الشيعى الذى استقر بين بربر المغرب عام ٨٩٣/٢٨٠. بعد ذلك بقليل خرج إلى مصر، وهى تحت حكم أبناء طولون أحد القادة السريين الإسماعيليين، ويُدعى عبيد الله بن محمد الحبيب، والذى بعد رحلة طويلة عبرت شمال إفريقيا ظهر فى سجلماسة نحو عام ٩٠٥/٢٩٢م، حيث سُجِنَ بعد ذلك بقليل. لكن فى ٧من ذى الحجة عام ٢٩٦، ٢٧ أغسطس عام٩٠٩، فتح الداعية عبد الله الشيعى سجلماسة وأطلق سراح عبيد الله الذى دخل مدينة رقادة فى ٢٩ من ربيع الثانى عام ٢٩٧، الموافق ١٥ من يناير عام ٩١٠، حيث تسمى بألقاب المهدى وأمير المؤمنين. وفى عام ٩١٦/٣٠٣ أمر عبيد الله بإنشاء مدينة المهدية، التى دخلها فى موكب مهيب عام ٩٢٠/٣٠٨، وعلى الرغم من أنه لا يوجد شك فى أن أهدافه كانت تتمثل فى العودة إلى المشرق وإقامة الحكم الفاطمى هناك، فإنه لم ير تحقق ذلك الهدف، حيث مات فى ١٤ من ربيع الأول عام ٣٢٢، الموافق ٤مارس عام ٩٣٤. وأن الخليفة الفاطمى الثالث المعز [٩٥٣/٣٤١-٩٧٥/٣٦٥] هو الذى سيرى انتصار قواته فى مصر التى دخلت الفسطاط فى

١٧من شعبان عام٣٥٨/ فى ٦ يوليه عام ٩٦٩، حيث أنشأ بجانبها مدينة جديدة هى القاهرة [المنتصرة] وهو الاسم الذى تُعرف به اليوم مدينة القاهرة.

والفكر الفاطمى المبدئى (الأولى) يعود إلى جماعة إسماعيلية قديمة ومتشددة إلى حدٍ ما، لكن بعد فتح مصر والتطلع إلى الخلافة العالمية، ناقش مفكرو الحكومة الفاطمية موضوع تنظيم الأفكار الإسماعيلية، وذلك لأن العلوم والفلسفة الإسلامية كانت فى أوج تطورها. وكانت نتيجة هذه المعالجة هى تأليف النص الحالى لرسائل إخوان الصفا.

ب- الإسماعيلية المعتدلة الخاصة بـــ "رسائل إخوان الصفا":

يحتوى النص الحالى "لرسائل إخوان الصفا وخلان الوفا"، والمشهور باسم موسوعة "إخوان الصفا"(٦) على اثنتين وخمسين مقالة، إحدى وخمسون مقالة تنتمى للنص القديم والثانية والخمسون هى المقالة الخاصة بعنوان "الرسالة الجامعة". والتراث الإسماعيلى ينسب الموسوعة إلى الأئمة المستترين وبخاصة المدعو أحمد، أما آخرون فيرجعون إحدى الرسائل إلى الإمام السادس جعفر الصادق، وهناك عالم نزارى فى علم الحديث، ينسبها إلى محمد بن إسماعيل، أو عبد الله بن محمد، أو إلى الداعية عبد الله بن ميمون القداح، وإلى ثلاثة دعاة آخرين. ومن الملفت للنظر أن مؤلفى النص الحالى يستعملون بعض الأفكار المنسوبة لأولئك، وقد تم تدريسها بالفعل على يد الدعاة الإسماعيليين فى النصف الثانى من القرن التاسع. بل إن مؤلفى النص الموجود هم أولئك الذين يذكرهم التوحيدى وعبد الجبار الهمدانى. ومؤلف الآراء العقائديه هو القاضى حسن على بن هارون الزنجانى، وقد ساعده فى التأليف خمسة من أصحابه/ سليمان بن معشر البسطى، وأحمد النهراجورى، والعوفى محمد بن أبى بقل، وزيد بن رفاعة. ولقد تقلد الأخيران مناصب مهمة فى الإدارة الفاطمية.

إن التحليل الداخلى يسمح بأن نخمن أن جزءًا من بعض المقالات سابقة على عام ٢٩٧/٩٠٩، وهو التاريخ الذى أعلن فيه تولى عبيد الله الخلافة، لكن الجزء الأكبر من النصوص تم الانتهاء من تأليفه ما بين عام ٣٥٠/٩٦١ إلى ٣٧٠/٩٨٠. وقد وفق ديتيريسى Dieterici حين افترض أن النص من وضع جماعة باطنية لأنه فى العديد من المواضع من النص يتم الحديث عن عمل عام. ومن المحتمل، ولأسباب سياسية، أن تكون الحكومة الفاطمية قد طلبت مساعدة جماعة مغلقة على معرفة بالغنوصية وذات أصل عراقى، وربما من البصرة، حيث توجد وثائق تدل على وجود تلك الجماعات الباطنية هناك منذ نهاية القرن الثامن.(٧)

أما المحتوى العقيدى للمقالات فكان يقدم صياغة أفلاطونية حديثة لفكر الإسماعيلية. (٨) ونموذج الأخوة الذى تشير إليه هذه المقالات هو الخاص بالإنسان المخلص للمعرفة الحقيقية والتى يتم اكتسابها من خلال الصراحة المطلقة مع نور المعرفة التى أضيئت بواسطة التراث الشيعى. وتكوين ذلك الإنسان كان يتم من خلال أربع مراتب. المرتبة الأولى ويغطى المرحلة العمرية من خمسة عشر عامًا إلى الثلاثين وفيها يتم تلقى التعليم الطبيعى. أما المرحلة الثانية فكانت من سن الثلاثين إلى الأربعين، وكان يضاف إلى المعلومات السابقة معلومات المعرفة الباطنية. والمرحلة الثالثة، من الأربعين إلى الخمسين، كانت تحتوى على المعرفة الدينية الباطنية. المرحلة الرابعة والأخيرة وكانت ابتداء من سن الخمسين، كانت مخصصة للمعرفة الملائكية والمعرفة الباطنية العالمية. وكانت المقالات مرتبة تبعًا لذلك التوزيع، وكان هدفها إرشاد الضالين وتحذير المنهمكين فى الحياة الدنيا، وتأمين الحياة الدنيا والوصول إلى الحياة الخالدة للروح. وتبعًا للمقالات لا يمكن الوصول إلى المعرفة الحقيقية بدون القرب من الإمام، لكن لا يمكن اكتشاف الإمام بدون مساعدة العلم الحقيقى، الذى لا يمكن اكتسابه إلا بمساعدة المرشدين المفترضين فقط: وهم عائلة الرسول. وبهذه الطريقة فقط يمكن فهم حقيقة توحيد الله وعملية الخلق التى صدرت عنه.

إن معرفة سامية هكذا وغيبية - مثل الموجودة فى المقالات، نور للنفس، وغذاء للروح- لا يمكن أن يتذوقها إلا الذين لديهم استعداد لاستقبالها. وهكذا لا يمكن أن تكون تلك المعرفة موجهة للعامة أو يتم تقديمها بشكل خارجي وسطحي، لأنه بدلاً من تصحيح علل غير المطلعين سوف تؤدى إلى مرضهم، وبدلاً من أن تضيء لهم الطريق سوف تعميهم. ومن هنا فإن على الأخوة الدعاة أن يقدموا لهم تلك المعارف بحيطة كبيرة مثلما تُقدم الأدوية، ودائمًا بشكل مطرد، كذلك يجب مراعاة احتياط خاص مع ما هو موجود فى المقال الخمسين، الذى يتحدث عن أشكال الحكومة، والذى يجب أن يقدم فقط للأخوة المخلصين والذين تم اختبارهم والتأكد منهم. أما إذا كان الأمر يتعلق بقضايا حساسة جدا مثل علم النجوم، فإنه يمكن تقديمه فقط للعلماء وكذلك الفضلاء.

أما شرح [تفسير] الكون والإنسان فيتم تبعًا للعقيدة الأفلاطونية الحديثة التى تقوم على الفيض وقد تم إضفاء شكل إسلامى تقريبا عليها. إن كل ما هو موجود مصدره الواحد الأول وإليه سيعودون. وإن نظام الفيض يشتمل على تسع درجات متتالية: ١ - المبدأ ٢- العقل ٣- الروح ٤- الهيولى [الأولية] ٥- المادة ثلاثية الأبعاد. ٦- الأفلاك السماوية، ٧- القوة الفاعلة السفلية، ٨- العناصر البسيطة ٩- الكائنات المحددة.

إن محرك عملية الانبثاق(الفيض) هو الحركة سواء فى حالة الهبوط الخلاّق أو الصعود. إن هذه العمليات التحويلية يمكن تجريبها والتأكد منها من خلال ملاحظة الكائنات الطبيعية، وفى هذا المعنى فإن القرود قد تمثّل حالة وسطى بين الحيوانات الأخرى والبشر.

أما فى الإنسان فيوجد جزءان أساسيان؛ أحدهما مادى والآخر روحى، وهذا الجزء الأخير يدفع الإنسان نحو المقر السماوى الذى توجد فيه الأفكار. أما النفس ففيها ثلاث قوى: النباتية التى تتحكم فى عمليات النمو والتكاثر، والحيوانية التى تتحكم فى عمليات الحركة والإحساس، والعقلية التى تنظم النشاط العقلى. الحياة الإنسانية يجب أن تحكمها القوة العقلية، وهى التى تتحكم فى عمليات التمثيل

والمعرفة والتذكر، وهى موجودة فى الأجزاء الأمامية والجدارية ومؤخرة الرأس (الخلفية) للمخ على التوالى. وكل قوة من القوى النفسية [النفسانية] لها وظيفة طبيعية سواء في الوسط الطبيعي أو الوسط الاجتماعي. والإنسان كائن حر، لكن الطابع المحدد لكل فرد يتأثر بالعالم السماوى الذى يبدأ فى العمل(التأثير) فى الجنين الإنسانى منذ نفس لحظة الإخصاب. ومن هنا فإن الخصائص الإنسانية قد تكون نوعين: الفطرية، وهى التى تحدد المصير الذى من أجله خُلق، والمكتسبة وهى تعتمد على سلوك كل فرد. والنوع الأول يحكمه العالم السماوى الذى يحدد التغيرات الاجتماعية والثروة والمهنة والحالة الاجتماعية. أما الخصائص السلوكية فلا يمكن فرضها بشكل مطلق على الخصائص الفطرية، لكنها قابلة للتحسين وتساعد على الوصول للنهاية الخاصة بكل إنسان بشكل أفضل.

إن تطور العلامات السلوكية المميزة يتم بشكل خاص من خلال مساعدة العقل، وهو ذات جوهر إلهى، ونورانى وسماوى يتحد بالإنسان من خلال العقل الفعال أو القوة العقلانية السفلية. وهذا الاتحاد هو الطريق للوصول إلى المعرفة، وتحرير النفس من الروابط الجسمية وهو الذى يقوده إلى البعث. ويبدو فى المقالات أنهم يعتبرون البعث يتمثل فى عملية الانفصال التام بين الروح والجسد. ولما كان الإنسان كائنًا اجتماعيا، فإن عملية نجاته يجب أن تكون مزدوجة: فردية وجماعية، ويجب على الذين يصلون إلى المعرفة أن يساعدوا العامة على النجاة من خلال النشاط السياسى. وبالتالى، فمن الضرورى معرفة ما هو النظام السياسى الأفضل للمجتمع، ولا يوجد أفضل من النظام الإمامى الخاص بالشيعة الفاطميين. وينبغى على كل البشر إن يقبلوا المجتمع الإسماعيلى كنموذج أرضى للمجتمع الكامل، وهو عبارة عن حركة يقودها الأخوة، وليست هى الجماعة السماوية ولا المدينة الفاضلة الضرورية. وهذه الحركة يجب أن تحكمها علاقة الأخوة، والتى يمكن أن يوجد فيها المسيحيون واليهود والمزدكيون الذين يقبلون القيادة السياسية الإسماعيلية، لكن يبدو أن هناك احتمالا ضعيفًا أن يكون فيها الشيعة الاثنا عشرية وبشكل أكثر أهل السُّنة لأنهم من حيث تعريفهم يتبعون نظم إمامة أخرى.

ج- الغنوصية الصوفية الإسماعيلية:

على الرغم من اعتدال الآراء وأسلوب النموذج الفاطمى فى "الرسائل" وتأثير تلك الرسائل فى الفكر الإسلامى فى نهاية القرن العاشر وجزء كبير من القرن الحادى عشر، والذى وصل حتى الأندلس، فإن التابعين الذين كان إخوان الصفا يتوقعون اصطيادهم كانوا قلة. ومن هنا فإن المعرفة الإسماعيلية للمؤمنين المبتدئين ربما كان بها توجه لاهوتى، أما فيما يتعلق بنشأة الكون فربما يوجد بها توجه غيبى وهرمسى، بعيد جدا عن المحتوى الفكرى للرسائل.

إن المضمون العقيدى للغنوصية الإسماعيلية ينطلق من خمس دعائم أساسية وهى: تفسير خاص للتوحيد الإسلامى، ونظام إمامى معقد ومكون من مراتب، وعملية صياغة أيديولوجية غنوصية وصوفية، وفكرة الإنسان كنموذج فطرى، كل ذلك ممتزج وغامض بشكل مناسب. (٩)

لقد قدم المعنى الإسلامى العميق لوحدة ووحدانية الله، على الدوام، عقبتين جدليتين متضادتين: اللاأدرية الخاصة باستخدام طريق التنزيه [حيث ينفى عن الله كل الصفات التى تحدده والموجودة فى الكائنات] والطبيعية التى يمكن الوصول إليها عن طريق المقارنة بين الذوات [إن الله يحتل المرتبة العُليا السامية لكل الكائنات]. وللتغلب على هاتين العقبتين فإن الغنوصية الإسماعيلية تستعمل الجدلية المعروفة بـــالنفى المزدوج: فإن البداية ليست هى "الذات" ولا "نفى الذات". وإن نفى أى تحديد لا يعتبر حقيقيا، إذا كان بدوره ليس معارضًا للنفى. وبالتالى، فبالنسبة لله لا يمكن أن نصفه بشىء: فالبداية توجد فيما وراء الذات، وهى التى تحقق الذات(١٠). إن طريق التنزيه **via remotionis** ينسب الصفات الإلهية التى تم نفيها عن الله إلى المستويات السماوية والأرضية التى هى تعبير إلهى. يُضاف إلى ذلك عدم المادية [التجريد] لتلك المفاهيم التى يمكن الوصول إليها. إن الفعل الأساسى التوحيدى هو الاعتراف بالله الواحد، ولكن لأجل هذا فإن الإنسان أجبر على معرفة المعنى التكوينى للوحدة مقابل كل كائن [التوحيد]، وهذا ليس ممكنًا ما لم يعرف الحد الذى يجعل الوحدات المخلوقة، بما فى ذلك الإنسان، تكون محدودة.

ومن هنا فإن الصعود(الارتقاء) نحو الكائن الأول يتم من الناحية الجدلية انطلاقًا من مستوى إلى آخر حتى الوصول إلى المستوى الأعلى.

إن عملية الخلق هي عملية تجلٍّ جذرية **epifania**. ولكي تتم عملية تقديمها أو صياغتها تم الاستعانة بأفكار عرفانية وأفكار سريانية إيرانية **zervanismo**، ولكن أيضًا عن طريق إعطاء شكل أسطوري جدلي للإمامية: حيث يتحول الإمام إلى مفهوم باطني سماوي. وخلال الثلاثة آلاف سنة الأخيرة للظهور(للتجلي) الأخير، لم تستطع البشرية أن تفهم الأسرار، ومن هنا فإنه كان من الضروري تجديد نظام قائم: الدين الإيجابي "الشريعة". ولقد رسم الإمام الأخير في عملية الظهور الأخيرة، ويدعى هنيد **Hunayd**، كإمام ابنه آدم، والذي اعترفت به كل الأشكال الملائكية، باستثناء الشيطان [ابليس] وأصحابه. لقد كان هدف إبليس هو إغواء آدم حتى يكشف لكل البشر العلم حول البعث، وهي مهمة موكلة إلى آخر الأئمة: إمام البعث. إن هذه التفرقة بين مهام إمام ومهام إمام آخر سببها الترتيب السماوي والأرضي المغلق والذي يتكون من عشر درجات، تنقسم إلى ثلاث [ناطق، ووصي، وخليفة للأساس] وسبع [باب، وحجة وثلاثة أنواع من الدعاة، ونوعان من المأذونين]. و"الناطق" هو الرسول المبلغ لشريعة دينية إيجابية مثل موسى وعيسى ومحمد، و"الوصي" هو الإمام الوارث للنبي والأول من مجموعته مثل هارون لموسى، والقديس بطرس لعيسى، وعلي بن أبي طالب لمحمد. ورسالة هؤلاء الأئمة الأولين والأوائل هي تقديم تفسير باطني للشريعة الدينية، ويعرفون باسم "أساس" لأنهم أساس الإمامية. أما نائبه فيقوم بعملية إسقاط خارجية(ظاهرية) وباطنية للشريعة الدينية. "الباب": هو نافذة وعتبة الإمام. "الحُجة": هو الضامن للرسل أو الدعاة، ويوجد منه ثلاث درجات: المأذون المطلق: وهو صاحب الإجازة المطلقة أو الكبرى، ويكون مسئولاً عن أخذ العهد من المؤمنين الجدد، والمأذون المحصور: وهو صاحب الإجازة المحدودة أو الصغرى ويعمل معلمًا للمؤمنين الجدد **neofitos**.

والسبعة التاريخية، وهى الخاصة بنا، وتكون كالتالى: الأول: ناطق وهو آدم، ووصيه الأول هو شيث، الثانى هو نوح ووصيه سام، والثالث إبراهيم ووصيه إسماعيل، والرابع موسى ووصيه هارون، والخامس عيسى ووصيه بطرس، والسادس محمد ووصيه على، والسابع إمام الحشر وهو الذى يختم المجموعة.

وجوهر الإمام يتكون باتحاد الجانب الإنسانى فيه (الناسوت) مع الجانب الإلهى له [اللاهوت]. وجسده يأتى من كيمياء سماوية خاصة تعمل فوق النفس الريحية، وتودع فوق الماء وفواكه معينة التى عندما يتناولها الإمام الحى وزوجته تتحول إلى جنين الكائن الجديد. أما الجزء الإلهى فيتمثل فى الميلاد الروحى الذى يحدث من خلال اتحاد النفس مع شرارة من الضوء ويحدث ذلك فى اللحظة التى يمنح فيها اللهُ الإمام درجة الولاية.. وبالتالى، فعلى الرغم من المظهر الإنسانى، فإن الإمامية هى هيكل النور [هيكل نورانى].

وللوصول إلى المفهومين السابقين، فإن الغنوصية الإسماعيلية لجأت إلى عملية صياغة أيديولوجية غنوصية للأفلاطونية الحديثة. وابتداء من التجلى الأصلى فإن هبوط [انحدار] الذات يتم من خلال (مفاهيم) عملية "انبعاث" تبعًا لمفهوم الأفلاطونية الحديثة، حيث يتم الانطلاق من العقل الأول أو الكلى، وذلك تبعًا للجماعة الإسماعيلية الإيرانية، أو من خلال التمييز فى سلسلة العقول بين لحظتين أساسيتين: فى الأولى تنبعث كل وحدات العقول فى آن واحد، ويمثل ذلك وجودًا بالقوة فقط، وتكتسب العقول الوجود بالفعل عندما تقوم هذه العقول وتنفذ (مقتضيات) الرسالة التوحيدية. وتبعًا للثلاثية الغنوصية فإنه يوجد ثلاثة أبعاد: الأول وهو الخاص بالعقل الأول ويتمثل فى الإيجاد الأبدى [إبداع]، أما الثانى فيتعلق بالموجد الأول [المبدع الأول] والثالث هو السر الإلهى [كلام الله]، ولكن هذه الأبعاد الثلاثة تمثل بُعدًا واحدًا فيه. وهكذا فإن النطق (بالشهادة) بالإيمان الإسلامى "لا إله إلا الله"، تمثل فى شطرها الأول [لا إله تعنى حرفيا لا يوجد إله] إنه النفى المطلق، وشطرها الثانى [إلا الله تعنى بل الله] يمثل الإثبات المطلق: الله الظاهر. وبالتالى، فإن العقل الأول يعترف بأن الله موجود وأن ذلك العقل يتكون من ذاتيته **ipseitas** ويمكن أن يعلن للبشر:

إنه إظهار لسر الله. إن فعل الظهور (يتحول إلى) يأخذ شكل العقل الثانى أو النفس الكلية المنبثقة. وبالنسبة للتفسير الخاص بالفريق اليمنى فإن العقل الثانى يقوم بعملية إسقاط ثانية على العقل الأول وهو الخاص بإثبات الله، والذى بدوره كان قد قام بعملية تصور وجود الله.

إن الجدلية الإسماعيلية تقوم على الدوران المطلق والتكرار المرهق. وهكذا يمكن القول إن جوهر المعرفة الإلهية الخاصة بالعقل الأول ستكون اللامعرفة ولهذا يسمونها أيضًا "حجاب". ولشرح هذا، يحاولون استغلال فقة اللغة إلى أقصى حد ويؤكدون أن اسم الله بالعربى هو "ولاه" وهو مشتق من الجذر "و.ل.ه" [ولاه أو واله هو الشخص الذى أسره الذهول والحزن مثل المسافر فى الصحراء]. إنها عبارة عن التعبير عن الحنين القوى للإنسان نحو الله.(١١) ومع ذلك، فيجب عدم اليأس من بلوغ ذلك الأفق فى وقتٍ ما، والذى يبدو كما لو كان يبتعد كلما تقدم الإنسان فى الطريق. وابتداء من العقل الثالث تبدأ دراما الصراع الدائم بين الخير والشر فى العالم الدنيوى.

وتفسير عملية ظهور الزمن ومعه الشر وصراعه مع الخير يعتمد كثيرًا على المفهوم المزدكى. وقبل البُعد الزمنى، فإن العقل الأول أبلغ الدعوة الخالدة إلى العالم السماوى ***Pleroma celeste***.(١٢) وقد أجاب العقل الثانى بشكل إيجابى (بالقبول) على نداء العقل الأول، أما العقل الثالث فقد رفض الدعوة. ولما كان العقل الثالث يمثل ملكًا نموذجيا للبشرية [آدم]، وقد تولد رده السلبى من رغبته فى عدم وضع أى حدود لأعماله والوصول بنفسه، بدون وساطة العقل الثانى، إلى المبدأ الصعب المنال، وعندما تبين له خطؤه فإنه اضطر إلى أن يُخرج من نفسه الكبر، وهو الذى كان يمثل ظل الشيطان. هذا الظل، هو تقديم جديد لأهريمان المزدكى القديم (١٣)، الذى سيتردى فى العالم السفلى ويظهر من جديد فى أزمنة الاستتار. إن خجل العقل الثالث عندما انتبه إلى خطئه جعله يهبط من مكان إلى مكان حتى يصل إلى العقل العاشر، وهى مسافة تتساوى [تتناسب] مع وقت الذهول **estupor**، والذى خلاله سوف تنبثق العقول السبعة الباقية التى تسمى الكروبيين

السبعة **querubines**، الذين سوف يساعدون آدم الأبدى على أن يقوم من سقطته [عثرته]. إذن فالزمن هو تأخر فى (تحقيق) الخلود، وهو عدم شفافية ناتج عن خطأ العقل الثالث الآدمى. إن الصيغة التوفيقية الباطنية الخاصة بالأزمنة والأماكن التى يتم فيها عرض هذه الأيديولوجية تجعل الرقم سبعة يحكم كل الأمور [سبع عقول متوسطة، سبع مراحل من النبوة، سبعة أئمة...إلخ]. والعقل الثالث سوف يعتبر خالق للكون المادى فى العالم الفيزيقى (أو هو نفس العالم الفيزيقى وقوته الخلاقة)، وكذلك هو العقل الفعال لدى الفلاسفة المسلمين، وأن حركاته سوف ينتج عنها الأبعاد الثلاثة الفضائية الكونية. والعناصر الثقيلة سوف تسقط نحو المركز وسينتج عنها الأشكال الخاصة بالكواكب، وكل واحد منها سوف يحكم العالم المادى خلال ألف سنة. وفى الألفية السابعة، وهى دورة القمر، نبت مَن الأرض النوع البشرى. ولكن لشرح أو تفسير خصائص النوع البشرى بصورة جيدة من الضرورى أن نشرح العنصر الأخير من التصور الإسماعيلى للكون: آدم الأساسى.

إن العقل الثالث يمثل آدم الروحى السماوى وهو ملاك نموذجى للبشرية، لكن قبل أن يتم الوصول إلى آدم – الإنسان الأول فى المرحلة الحالية – وُجِدَ آدم أو رَجل ولد فى سرنديب [سيلان]، وذلك بسبب المناخ المناسب جدا لذلك المكان، وكان معه سبعة وعشرون صاحبًا يجسدون أشكالاً سماوية أخرى. لقد وُلِدَ آدم هذا مَرضيًّا عنه **estado de gracia** ولديه علم عالمى إلهامى، وكان فى نفس الوقت يمثل عملية تجلٍ (ظهور) للعالم السماوى، فبفضله تعرفنا على وجود ذلك العالم، لكن أيضًا يمثل حجابه حيث إننا نجهل جوهره. وبهذه الصورة بدأ العصر الذهبى للجنة، وأعلن دعوته وأرسل اثنى عشر من أصحابه كرسل إلى الاثنتى عشرة جزيرة التى تتكون منها الأرض، وفى النهاية نظم درجات الملائكة الباطنية التى ستتوالى كل منها بعد الأخرى، مرحلة بعد أخرى حتى نهاية الأزمان، وقد علّم نائبه كلَ ذلك. وبهذه الطريقة، استطاع الصعود إلى العالم السماوى حيث يشغل المكان الذى تركه العقل الثالث خاليًا بعد سقوطه إلى المكان العاشر. ويمكن أن يبدأ هذا العقل الثالث عملية صعوده نحو مكانه القديم، وذلك بعد تحقيق المراحل السبعة الوسطى درجة بعد درجة. لكن هذه المراحل الموصوفة ليست هى الوحيدة، فبعد

كل مرحلة ظهور تحدث مرحلة استتار، وذلك حتى البعث الأخير. وهناك مؤلفون إسماعيليون يقولون إن هذا سوف يتكرر ثلاثمائة وسبعين ألف مرة، كل واحدة سوف تستغرق ثلاثمائة وسبعين ألف سنة.

د- حركة الإصلاح الإسماعيلى:

إن الشكل المعقد الخاص بالإسماعيلية الفاطمية يفسر حركة الإصلاح الثورى التى تمت فى قلعة الموت. ويعود أصلها الأسرى كما ذكرنا، من رفض الإمام المستعلى من قبل أتباع أخيه الأكبر نزار، وعلى الرغم من أنهم يزعمون وجود صلة مباشرة مع فاطمية مصر، فإنهم بالفعل كانوا شيعة إيرانيين، ومن الممكن أن يكونوا قد اعتنقوا هذا الفكر بواسطة الدعاة الفاطميين، مثلما حدث مع والد ابن سينا وأخيه. ويريد التراث إظهار أن الإسماعيلية النزاريين قد أنقذوا حفيد الإمام نزار، وأنهم حملوه إلى قلعة الموت المشهورة، لكن ما حدث فعلاً هو أن حسن الصبَّاح [الذى مات عام ١١٢٤/٥١٨] هو الذى نظم الجماعات النزارية، وإذا كان ذلك لم يتم تبعًا للطريقة الرائعة التى يحكيها التراث، فإنه فعل ذلك فى الناحية الأيديولوجية. وهو المعروف بالإمام حسن "على ذكره السلام"، حيث يضيف أتباعه لاسمه هذه الصيغة، ولد عام ١١٢٦/٥٢٠، وفى ١٧من رمضان عام ٥٥٩، والموافق ٨ من أغسطس عام١١٦٤، أعلن الحشر الأكبر فى قلعة الموت.

ويركز المؤرخون غير المتخصصين والأدباء والرحالة السابقون والحاليون على الشكل الخارجى، وعلى مجموعة الطقوس المحفوظة بواسطة التراث وعلى العديد من الأساطير التى حولت النزاريين الجبليين إلى قاطعى طرق لا تعرف قلوبهم الرحمة ولصوص ثائرين، وكانوا يسكرون بشرب أعشاب الحشيش ليتحولوا إلى مغتالين متزمتين، حيث جعلوا ذلك اللفظ يعود أصله إليهم واسم علم خاص بهم.(١٤) ومع ذلك فإن الإصلاح الذى تم فى قلعة الموت كان عبارة عن محاولة للبحث عن إسلام غير وقتى، مع إلغاء الجوانب المدنية والسياسية وإقرار تدين داخلى وشخصى.(١٥)

لقد كان إعلان الحشر الأكبر نتيجة للجدلية الشيعية: فإما أن يوضع خط دائم ومتواصل للإمامة أو يتم اللجوء لاستتار إمام أخير سيظهر يوم القيامة. ولما كانت الغلبة لخيار الاستتار ولم يكن هناك رغبة فى فعل ذلك، فقد كان من المنطقى حذف الإشارة الخاصة بذلك. وإذا كان الجانب الباطنى سيتفوق على الجانب الظاهرى، فإن الإمام يكون أعلى من الرسول، والدين كعلاقة (كرابطة) شخصية يحل محل الشريعة. وإذا كان شكل الإنسان هو صورة للإله، فإن رسالة (التجلى الإلهى) تخص الشكل الإنسانى، والسر ينتمى للإنسان، ويتم التعبير عنه بواسطة لغتنا. إن ما يُحتاج إليه هو إنسان مثالى كامل وهكذا يكون الإمام، والذى يتمثل دوره فى انقاذ البشرية، حيث إنه هو التجلى المحدد والمؤقت للإمام الجوهرى والأزلى: ربنا (سيدنا). وانطلاقًا من الناحية الإلهية فإن الإمام أزلى لا يتغير، وإذا تأملنا الأمر من جهة وضعنا الزمنى فإنه يوجد بعض التغييرات. وهذا ربما ما أعلنه الإمام حسن عندما أعلن الحشر الأكبر:

"إن إلهنا هو حشر الحشر [قيامة القيامة] وهو سيد السادة، الإله الفاعل للذات المطلقة، الذى يخلو من أى تحديد فى ذاته، لأنه يتجاوز كل شىء، ويفتح ساحة رحمته، وبنور علمه يجعل كل المخلوقات يبصرون ويسمعون ويتحدثون إلى الأبد".

إن معرفة الإنسان لما هى إلهى يتمثل فى الإمام الأزلى، التجلى الوحيد لله، وهو مجرد كشف للغيب الإلهى الذى لا يدرك كنهه أحد، وهو مرشد الوحى، والضامن للألوهية التى لا يمكن الوصول إليها.

إن صفة الله العظمى هى اسم الله [الله]، وفى شكله الأرضى هو تجل للسر، ومُظهِر لوجه الله، ومحافظ على الحقيقة. إن المعرفة العرفانية المطلقة تكمن فى تجاوز المعرفة العادية – الطبيعية، وبالتالى، تتجاوز المعرفة الحيوانية (الجزء المادى) المجردة للإمام المحدد، والاعتراف به هكذا، وكذلك سلسلة نسبه وهو علم إنسانى بحت. لكن من الضرورى الاعتراف بحقيقته الأزلية وذلك للوصول إلى المعرفة الصحيحة والحقيقية. لقد بدأ العلم الباطنى مع آدم نفسه، وأن الأيام السبعة التى استغرقتها عملية الخلق، كل يوم فيها كان بألف سنة، تمثل ليل الدين الإلهى

حيث يسترون اليوم الذى هو الإمام. والدين الإيجابى هو الحجاب الذى يستر الإمام؛ وهو القمر الذى يحل بشكل سيئ محل الشمس، لكن اليوم السابع سيكشف جوهر [حقيقة] الإمام عندما تسطع شمس الحشر الأخير. إن رسالة الأنبياء، بما فى ذلك محمد كمشرع إيجابى، هى دعوة الإنسانية للتوجه نحو الإمام. ولهذا فإنه يجب على كل نبى أن يبحث عن ضمان أساسيات المعرفة للاطلاع على مبادئ علوم إمام زمانه، كما علَّم الخضرُ موسى. وإن مكان الالتقاء [اللقاء] صار رمزًا وتمثل فى الجنة بالنسبة لآدم، وفى السفينة بالنسبة لنوح، وفى الشجرة المتوقدة بالنسبة لموسى، وفى مريم العذراء بالنسبة لعيسى، وفى سلمان بالنسبة لمحمد.

وإن أهم شىء فى المفهوم السابق هو أن يعتبر كل إنسان أنه هو المقصود بذلك، وهو المؤمن المخلص، وأن لقاءه يتمثل فى أن يتبنى آراء المعرفة الأساسية والضامنة وبذلك يتحول إلى مبتدئ [عارف] فى الغنوصية. إن هذه المعرفة الداخلية الباطنية ستؤدى إلى الاتحاد الكبير والأخير أو المعرفة للجوهر الذاتى للإمام. ولهذا، فإن الإسماعيلية الإصلاحية تعتبر أن هذا هو أصل التصوف الإسلامى، والصوفية السُّنة سيكونون هكذا فرعًا منفصلاً من الشيعة حيث سينسبون للنبى الصفات التى كان يعطيها الإسماعيلية للإمام.(١٦)

٤-الشيعة الاثنا عشرية:

تعتبر الفرق التى تشكل الشيعة الإمامية أو الاثنا عشرية نفسها الوريثة الشرعية للحركة الأيديولوجية لحزب على بن أبى طالب. وحاليًا يمثل الشيعة الإمامية أغلبية الشيعة حيث إن بينهم وبين فرق الشيعة الأخرى فروقًا كبيرة جدا من حيث العدد، ومنذ الثورة الإسلامية بقيادة آية الله خمينى وهى تحكم إيران.(١٧) ولعرض الفكر الخاص بها يمكن أن ينتظم ذلك فى خمس دوائر تتقاطع فيما بينها:

١- ما وراء التاريخ الكونى.

٢- تفسير باطنى عام.

٣- مفهوم خاص عن الأنبياء والنبوات.

٤- الإمامية.

٥ - ثيوصوفية غنوصية.

أ - الرؤية الاثنا عشرية لما وراء التاريخ:

إن الشيعة لا يرفضون التاريخ المحدد الحقيقى، وإنما يعتبرونه يمثل فقط المظهر الخارجى لواقع أكثر قدمًا فى الزمن، وأكثر عمقًا فى الجوهر. لقد أخذ الله ميثاقًا على الإنسان، وهذا الميثاق فى حالة تحقيق دائمة، وقد بدأ قبل الأزمنة. وإن حدوثه لا يتمثل فى تاريخ يتجه نحو المستقبل ولكنه كذلك نحو الماضى : الرجوع إلى الأصل. وإن منْ لا يرى التاريخ بهذه الصورة سيصل فقط إلى طبيعة الأنبياء والأئمة من حيث كونهم بشرًا، ولن يستطيع فهمهم كمقدمين لحقيقة التجلي.

والزمان يجب أن ينقسم إلى قسمين: القسم النبوى والذى يُختم وينتهى بمحمد، والإمامى ويبدأ بعلى. وكانت النبوة المطلقة تنتمى إلى الروح العُليا (القدس) وذلك قبل وجود الزمان، وستظهر فى الإسلام فى شكل الحقيقة الجوهرية لمحمد [الحقيقة المحمدية]، أما فى الفلسفة فتكون فى شكل العقل الأول، وفى الغنوصية الأنثروبولوجية تأخذ شكل الإنسان السماوى. ولقد أرسل الله تلك النبوة، فى المقام الأول، للنفس الكلية، وبعد ذلك إلى نفوس الأفراد. من نبى إلى نبى، حيث يوجد ١٢٤ ألف نبى، ومن رسول إلى رسول وعددهم ٣١٣ نبيا مرسلا، ومن نبى أعظم إلى نبى أعظم، وعددهم يتراوح من ستة إلى سبعة إلى محمد ويمثل خاتمًا للمرحلة النبوية.

والنبى غـير المرسل تنزل عليه رسالة روحية فقط أو يسمع أثناء رؤيا أو حلم صوت الملك. وأن الأنبياء الرسل السبعة العظام هم كذلك لكى يقدموا الشريعة الإلهية، أما محمد فلإعادة إقامتها بصورة نهائية. وأن كل واحد من الأنبياء السبعة الكبار، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وداود وعيسى ومحمد كان لهم اثنا عشر إمامًا متواليين، والذين فى حالة عيسى ليسوا هم الرسل الاثنا عشر وإنما اثنا عشر خليفة

متواليين. وقد كان لمحمد أيضًا خلفاؤه الاثنا عشر: وهم الاثنا عشر إمامًا الموقرون. ولما كان محمد يختم المرحلة النبوية، فإن الوحى العام النبوى، الذى يحتوى صفات الله سيتحول إلى الواقع النبوى الخالد: وهو الإنسان السماوى. وأن ما نزل على قلب النبى هو الحقائق الجوهرية للقرآن وهى التى تسبق الجزء المرئى من النص: الكلمة. تلك الحقائق تمثل نور كلمة الله [نور الكلام] الذى يسبق الملك المرسل. بدون هذه الولاية، وهى التى تسبق الرسالة النبوية، لن توجد تلك الرسالة. وبالتالى، فإن كل نبى عظيم يستلزم نورًا وكتابًا. وفى قلب الرسول المنير يوجد معنى باطنى يضىء الكتاب، وإذا كان هذا يحدث فى كل نبى عظيم، كذلك فإنه يحدث بشكل أكثر سموا فى النبى رسول الله، الذى يحوز جوهر الحقائق الأزلية.

ومظهر التجلى الذى يوجد فى النبوة القائمة على هذا الفهم له سببان: العلة التى يمكن لكل إنسان، مؤمنًا أو كافرًا، أن يراها، وعلة الواقع الجوهرى التى يراها النبى؛ ولهذا يمكن أن يطلق عليه ملتقى البحرين أو مجمع البحرين. وسيقول النبى انطلاقًا من طبيعته الإنسانية: "إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىَّ إنما إلهكم إله واحد" [١٨/١١٠].(١٨)

وبنفس الطريقة فإن ماوراء التاريخ السابق، ويأتى بعده التاريخ الحالى والذى يعتبر وقت الاستتار، سيختم بمرحلة أخرى من ما وراء التاريخ وذلك بعد نهاية الزمن: ظهور أو وصول الإمام المستتر. وزمن النبوة قد انتهى، أما زمن الإمامية الشيعية فيستمر حتى لا تفقد الإنسانية معناها الدينى وذلك الاستمرار يأخذ شكل النبوة الباطنية.(١٩)

ب – الباطنية:

وكما رأينا مرة بعد أخرى أن النظرة الاثنا عشرية لما وراء التاريخ تصدر عن تفسير باطنى للوحى النبوى، فهى إذن عبارة عن بداية وليست نتيجة. ولقد وصف محمد خصوصية حالة البشر فى الآية التى تقول: "إنا عرضنا الأمانة على

السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلومًا جهولا" سورة ٣٣ آية ٧٢. (٢٠)

ولقد فهمت الشيعة أن هاتين الصفتين القاسيتين اللتين وصف الله بهما الإنسان لهما معنى إيجابى: الجنون السامى أو الجليل للإنسان، وذلك عندما يرغب فى التعمق فى أسرار الله. وانطلاقًا من المعرفة الخاصة بهذا العالم لم يكن أى إنسان عاقل ليقبل تلك الأمانة، ولكن مجذوبًا إلى الله، مثلما يقول الزهَّاد المسيحيون أو الصوفية، هو القادر على أن يواجه ذلك الحمل الثقيل. لكن بدلاً مما فعلته أنا من اعتبار الأمانة هى الحقيقة المنزلة، كما يقتضى ذلك سياق نص السورة؛ فإن الشيعة تفسر الأمانة على أنها السر الباطنى. ومادام الإنسان ينظر للأشياء التى ليست هى الله، فإنه لن يفهم أسرار الله، وسيبقى فى الحرف الذى يقتل ؛ لكن عندما يفقد الأشياء والآخرين ونفسه ذاتها فإنه يبقى مع الله، ويفهم ما هو غيبى ويمكنه أن يُظهره للجديرين بذلك ومن يستحقونه. وهكذا ينسب للإمام السادس المبجّل جعفر الصادق أنه قال: "إن قضيتنا هى الحق وحق الحق، إنه الباطن وباطن الباطن، إنه السر، سر شىء يظل مخفيا، إنه سر يكمن فى السر".

إن الباطنية الاثنا عشرية لم تؤد مطلقًا إلى رفض الدين القائم ولا إلى إلغاء المعنى الحرفى للقرآن، وإنما تطلب ألا يتحول الدين إلى قائمة من العقائد والشرائع، وأن يكون مضيئًا بالمعنى الداخلى، وبالحقيقة الأساسية للمحتوى. وهذا المبدأ يجعلهم يقسمون البشر إلى ثلاث مجموعات: ١- الثيوصوفيون أو العلماء: وهم النبى والأئمة، ٢- البادئون والذين قد فتح لهم باب المعرفة وطرق النجاة [طريقة النجاة]، ٣- عامة الشعب الذين سيكونون دائمًا بعيدين عن نور المعرفة الحقيقية. وهكذا، فإن الفلاسفة، الذين يكونون موضع تقدير شيعة إيران مثل الفارابى وابن سينا، قد اقتصر دورهم على تقديم شرح للعقائد النبوية الشيعية انطلاقًا من أفكار أرسطو. وأن أصل الفلسفة النبوية هو نظرية الروح التى تكون الإنسان من خلال خمس مراحل، وهى حالات روحية تبلغ ذروتها بالروح القدس. وعامة الإخوة يحوزون ثلاث درجات، والبادئون لديهم أربع، أما الأنبياء سواء كانوا رسلاً أم

أئمة، فلديهم خمس. وهذا ما يتفق مع نظرية ابن سينا الخاصة بالدرجات الخمس للعقل، حيث إن الدرجة الخامسة توصف بالعقل المقدس. ومع ذلك فإن هذا التشابه بين المصطلحات له أصول مختلفة، لأن الفلاسفة المسلمين ينطلقون من مبدأ علم الاجتماع الخاص بعدم معرفة الأفراد للفلسفة على وجهها الصحيح، فى حين أن الشيعة ينطلقون من حاجة ثيوصوفية للنبوة ولتفسيرها الباطنى.

إن الله لا يمكن رؤيته بسبب جوهره [طبيعته]، ولكن معرفة قلبية تتضمن السر الإلهى يمكن أن تقدم معرفة إلهية ما.

وبهذا المعنى فإن البشر الذين لديهم تلك المعرفة القلبية سيكونون ربانيين إذا كنا لا نرغب فى استخدام اللفظ الإلهى. ولهذا يستخدمون مصطلحات مثل الإنسان الربانى، والرب المأنسن [رب إنسانى]، وأن ما يتم البحث عنه هو فكرة عن الله تتفق مع التفسير العقلانى للنبوة، مثلما حدث مع المعتزلة وكذلك مع الفلاسفة فيما بعد، أو عن الله الفاعل المتفرد فى كل أفعاله وحركاته الذاتية، كما أيد ذلك الأشاعرة، وهكذا، يكون ضروريا وجود ما بين هذا وذاك، وهذا هو دور الوسيط.

ج – معنى النبوة والأنبياء:

الوسيط [الحُجة] هو الذى يكفل ويثبت وجود الله أمام البشر بشكل دائم، وإن كان الكثيرون لا يعرفون ذلك، وحقيقته ميتافيزيقية مطلقة: فهى مثالية طوباوية، لا ترتبط بالزمن وغير مادية. إنها عبارة عن اعتبار الإنسان السماوى هو السر الأزلى غير المخلوق، والقرآن هو الشكل المادى له، ويمكن أن يطلق عليه القلم، أو الخليفة، أو الروح القدس، أو الحق أو الإنسان العلوى أو آدم الحقيقى أو العقل الأول. وبهذا تتشكل الجواهر المحمدية الحقيقية والتى أعلنها النبى على الملأ، ومن الناحية الباطنية فسينطبق ذلك على الأئمة وبصورة فريدة على على بن ابى طالب، الذى هو فى هذا المعنى يعمل مثل السر المسيحى. ولقد كان كل من محمد وعلى

أقارب من الناحية الروحية وذلك قبل أن يكونا أقارب من حيث المولد والمصاهرة، وهما كانا ويكونان نورًا من نور، كما يفهم من الحديث المذكور سابقًا.

إن الطابع الربانى للوسيط، والوحدة الأساسية لكل النبوات والأفضلية المطلقة للمعنى الباطنى يستلزم نوعين من النبوة: المطلقة أو الأزلية، والنسبية التى تظهر فى أوقات محددة وهى المقيدة، وللنبوتين الأولى والثانية ولاية أزلية وولايات أخرى محددة. والإمام الأول المعصوم وهو علىٌّ يختم عمليات الظهور السابقة، أما الأئمة الاثنا عشر فيمثلون دورة الظهور أو التجلى **pleroma epifanico** ويختمون الولاية. والنبوة تعتبر ضرورية سواء من ناحية دورها التشريعى أو الروحى. والنبوة التشريعية [نبوة التشريع] التى قام بها النبى الرسول هدفها إقامة الشريعة لكل البشر، أما النبوة الروحية [التعريف] فتضىء قلوب المؤمنين الحقيقيين. وتوجد دائرة كبرى خارجية نبوية: وهى الرسالة، وأخرى داخلية وهى النبوة، وهناك الجوهرة الوسطى [المركزية]: الولاية. وبالتالى، فإن كل رسول هو نبى وولى، وكل نبى هو ولى ، لكن أولياء الله هم أولياء فقط. ويعبر الشيعة عن ذلك بوضوح: الرسالة هى القشرة الخارجية والنبوة هى اللوزة، والولاية هى زيت اللوزة. وإن الرسل إذا لم يكونوا أنبياء[١]، فإنهم يستطيعون فقط إقامة الشريعة الدينية، وإذا تخلى الأنبياء عن التفسير الباطنى فإنهم سيقدمون فقط الطرق الروحية، وإذا بقى النبى المرسل الباطنى فى ذلك فإنه سيكون عبارة عن لوزة بدون زيت، وبالتالى فإنه يحتاج لما هو باطنى من الباطنية.

د- الإمامية:

يمكن الوصول إلى الله فقط عن طريق النبوة من خلال مفهومها الباطنى. ولما كانت النبوة قد ظهرت تاريخيا، فيبدو من الصعب جدا إمكانية أن يفهم ختم

(١) الرسول لابد أن يكون نبيا على عكس النبى لا يلزم أن يكون رسولا. (د. مدكور)

محمد للنبوة بشكل مطلق. وهذا هو معنى الحديث السرى الذى أبلغه محمد إلى الإمام الأول المبجل على بن أبى طالب، وللمعنى الاجتماعى للإمامية: أن يكون قلب المجتمع. إن رسالة الإمام المستتر هى أن يعيش بشكل دائم فى قلب كل واحد من المؤمنين، ولأن إمامًا مرئيا ودائمًا يمكن أن يؤدى إلى لون من الإكليروس المؤقت المشابه للكنيسة المسيحية المرئية ذات الرتب الدينية. ومن الصعب أن نعرف كيف فكر الشيعة الذين عاصروا الأئمة الاثنى عشر، لكن الجدلية التالية حولتهم إلى نور فقط، وإلى جوهر وحيد حقيقى. إن الأئمة الموقرين هم عملية ظهور لتفكير وتأمل وليس لتجسد مثلما الوضع فى حالة المسيح، وبهذا المعنى يمكن اعتبارهم أسماء ربانية منعكسة فى مرآة الواقع المؤقت.(٢١)

إن موعظة البيان الكبير والتى تنسب لعلى، وقد ظهر النص الخاص بها بعد ذلك بقرون عديدة تحتوى على سبعين اسمًا إماميا مشابهًا للأسماء الإلهية مثل: أنا أكون علامة القادر على كل شىء، أنا أكون معرفة الأسرار، وأنا هو ذاك الذى يدعوه الإنجيل بإلياس. (٢٢)

لقد أخذت الجدلية السابقة شكلا محددًا ونهائيا عُبِّرَ عنها من خلال عقيدة الإمام الثانى عشر المستتر. ولما كان جعفر القمى [الذى مات عام ٢٩٠/٩٠٣] معاصرًا لموت الإمام المقدس الحادى عشر [٢٦٠/٨٧٤]، واختفاء ابنه، والذى كان له حينذاك من العمر خمس سنوات، فلا يوجد أدنى شك فى أن هذا الحدث التاريخى قد تحول إلى أسطورة. لكن تفسير الجدلية يتفق تمامًا مع ضرورات استمرار نور الرسالة الإلهية. وتمثل هذا الأمر فى أن يُسند الاتصال المذكور إلى نائب، وذلك مثلما فى حالة الاستتار الأصغر، التى استمرت لمدة سبعين عامًا، وخلال ذلك الوقت كان للإمام المستتر أربعة نواب. لكن هذا النظام كان يمكن أن يقدم صعوبات خطيرة فى حالة مناقشة عملية التمثيل. وهكذا، فإن الممثل الأخير على السامرائى [والذى مات عام ٣٣٠/٩٤٢] تلقى رسالة من الإمام المستتر والذى يبلغه فيها أنه لن يعين أى نائب له، وهكذا بدأت عملية الغيبة الكبرى. والعودة النهائية التى كان البعض يعتبرها قد اقتربت، تم تأجيلها لآخر الزمان، ولن

يظهر الإمام المستتر لاى أحد علانية وإنما فى رؤيا منامية؛ وليس للإمامة أى بُعْد زمنى، وإنما يمثل المعنى الباطنى للوحى المنزل وضمان له. وبهذه الصورة يصير المستتر سيد الأزمنة [صاحب الزمان]، وهو [المهدى] المنتظر والذى سيحضر عند قيام القيامة. وهو يساوى إذن البارقليط، كما ستقول بعض النصوص الخاصة ببداية القرن الثالث عشر.(٢٣)

هـ - الثيوصوفية الغنوصية:

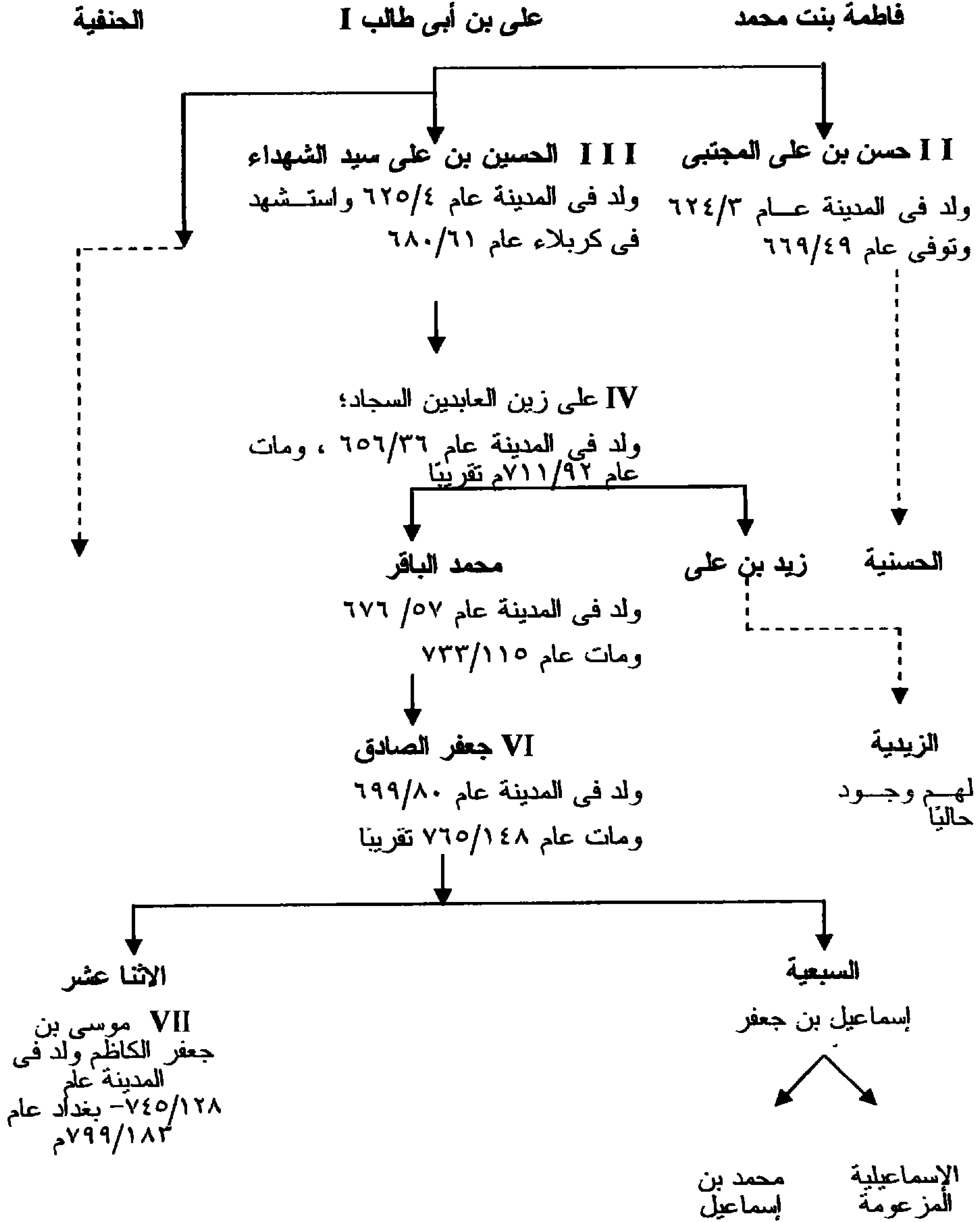
إن معنى الثيوصوفية الحقيقية ينطلق من المعنى الخاص الذى أعطته الشيعة لتعبير أولياء الله. فأولياء الله ليس لديهم (فى جعبتهم) اتصال أو وحى [رسالة] إلهى، يجب إبلاغه وإنما إلهام، وهو عبارة عن "كشف" للحقيقة الإلهية. وبالتالى، فهم حكماء إلهيون ومعرفتهم تتمثل فى ظهور ثيوصوفى، التى تظهر فكريا من خلال العقل الذى يساعده القلب وهو العضو الحقيقى للأنوار [اللطائف النورانية]، كما سيقال ذلك فيما بعد، وإن رسالته هى استقبال الجواهر الحقيقية.

وإن المعارف التى يصل إليها أولياء الله يمكن أن يكون مصدرها الشريعة الدينية أو يكون مصدرها مباشرًا من الله، وفى هذه الحالة تعتبر أصلا لعلم فكرى والذى يجب أن يفهم كمعرفة روحية. وهذه المعرفة يمكن أن تكون فطرية أو مكتسبة، وهذه الأخيرة تتمثل فى الفلسفة. وعندما تكون فطرية، فإنه يمكن أن يتم إبلاغها بشكل مرئى للأنبياء بواسطة ملك أو بشكل غير مرئى بواسطة الإلهام إلى أولياء الله. والوسيلة الخارجية للمعرفة هى الشمس المضيئة أو العقل الفعَّال، وقوة الإدراك وعملية الفهم والتعقل والعلم. أما الوسائل الداخلية فهى المَلَك الأساسى، والعقل والقلب والمعرفة. وبدون تدخل الملك فإن العقل لا يعمل، كما أن العين لا ترى بدون ضوء الشمس. إذن فالملك هو القلم الوسيط بين الله والإنسان ولى الله. لكن العالم المحسوس والعالم المعقول، يمثلان عالمين منفصلين، والثانى لا يمكن الحصول عليه من الأول من خلال التجريد. والمعرفة القلبية رآها بصورة محسوسة الأنبياء واستمع لها روحيا أولياء الله من خلال مجموعة من المرايا: مرآة

اللوح المحفوظ الإلهى، التى تنعكس على قلب أولياء الله. وهذا يحدث عندما ينزاح الغطاء الذى يستر الحقيقة الأساسية. وعملية نزع الغطاء يمكن الوصول إليها من خلال نعمة المدد أو بواسطة المجاهدة. وبين العالم المحسوس والعالم المعقول يوجد عالم متوسط [عالم المثال] وهو خيالى ويخص النفس.

إن الأشكال المحسوسة الخارجية لديها إمكانية أن (تنتج) تكون أصلاً لأشكال رمزية، وذلك بفضل الشكل الخيالى الوسيط. وعندما تنبثق تلك الأشكال من التجربة الداخلية فهى مضمونة وصحيحة، وبالتالى فإن الأنبياء يتمتعون بكمال داخلى: جسمى ونفسانى وروحى، وهذا يتناسب مع الأنواع الثلاثة من المعرفة: المحسوسة، والمعقولة والباطنية. ومن خلال المعرفة الباطنية يمكن فهم النوعين الآخرين. وأن الثيوصوفية التى يتم الوصول إليها هكذا تعنى رؤية الله وذلك من خلال رؤية النفس الذاتية: إن منْ يعرف نفسه، يعرف ربه. ومع ذلك، فحتى لا تتحول هذه الثيوصوفية المعروفة فى ذاتها إلى نرجسية غنوصية فإن الشيعة أدخلوا مفهوم العلم الموروث [الوراثة] الذى يلحقون فيه كل أنواع الثيوصوفية المحددة، حيث يمثل ذلك بيت العلم والمعرفة، والحكمة، مكونة من التكوين الروحى للاثنى عشر إمامًا مبجلاً. إن هذه المعرفة العظيمة، معرفة باطنية ونعمة بلا مقابل، تحتاج للمجاهدة والتدريب وتكريس الوقت بصفة مستمرة. وثمرة ذلك تأتى من الله، الذى يبقيها مستترة حتى يجدها فقط الجديرون بها، وتمثل هذه الثمرة الكنز المعرفى الذى سيستمر حتى يوم القيامة شأنه فى ذلك شأن التنبؤ الباطنى.

الأسر والمجموعات الرئيسية للشيعة



٢ – ب

الاثنا عشر

(VII) موسى بن جعفر الكاظم



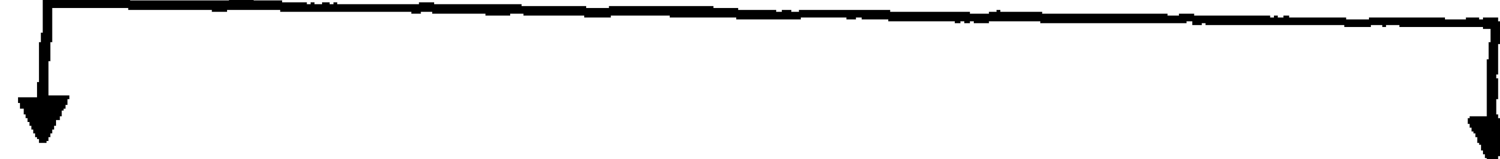
(VIII) على بن موسى الرضا
المدينة ٧٧٠/١٥٣ – طوس ٨١٨/٢٠٣



(I X) محمد الجواد التقى
المدينة ٨١٠/١٩٥ – بغداد ٨٣٥/٢٢٠



(X) على الهادى النقى
بغداد ٨٢٧/٢١٢ – سامراء ٨٦٨/٢٤٥ تقريبًا



ابن نصير؟
النصيريون



العلويون

مازال هذا الفريق موجودًا

(XI) حسن بن على الزكى العسكرى
المدينة ٨٤٥/٢٣١ – سامراء ٨٧٤/٢٦٠

(XII) محمد بن الحسن القائم، المهدى
المنتظر، والحجة

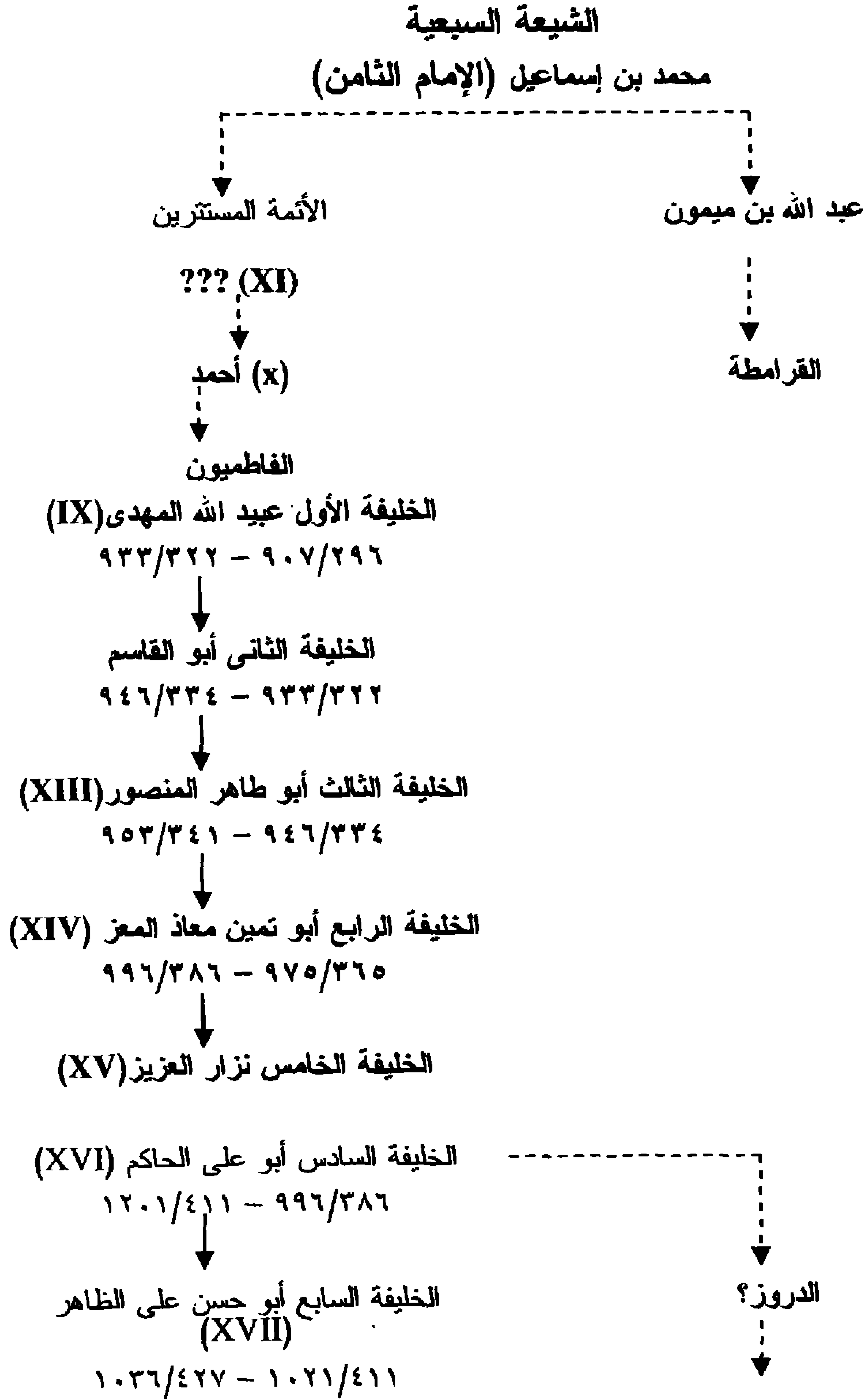
سامراء ٦٨٩/٢٥٥م – واختفى فى ٤ يوليه
عام ٨٧٤ – شوال ٢٦٠



أرسل أربعة نواب

الرابع والأخير هو على السامرانى وقد مات
عام ٩٤٢/٣٣٠، وأعلن الغيبة الكبرى

٢ - باقى جدول الأسر الشيعية



باقى السبعية

"تابع جدول الشيعة السبعية"

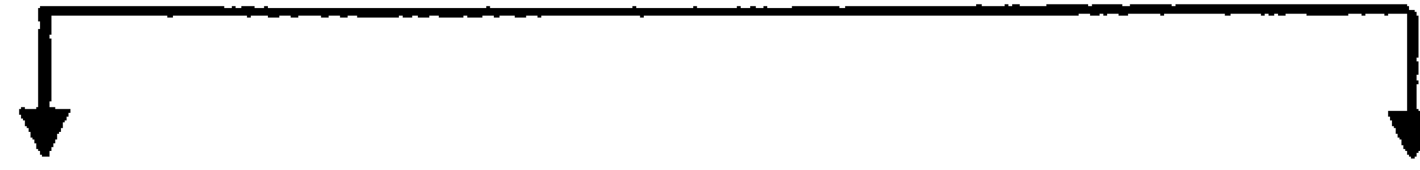
الخليفة السابع أبو حسن على الظاهر (XVII)

٤١١/١٠٢١ – ٤٢٧/ ١٠٣٦



الخليفة الثامن أبو تمين المستنصر (XVIII)

٧٢٤/١٠٣٦ – ٤٨٧/١٠٤٩



الخليفة التاسع المستعلى

٤٨٧/١٠٩٤ – ٤٩٥/١١٠١(XIX)



العاشر أمير

٤٩٥/٧٠١ – ٥٢٤/١١٣٠



أبو القاسم الطيب (الإمام الحادى والعشرين)



مازال هذا الفريق موجودًا

نزار

مات عام ٤٨٩/١٠٩٦

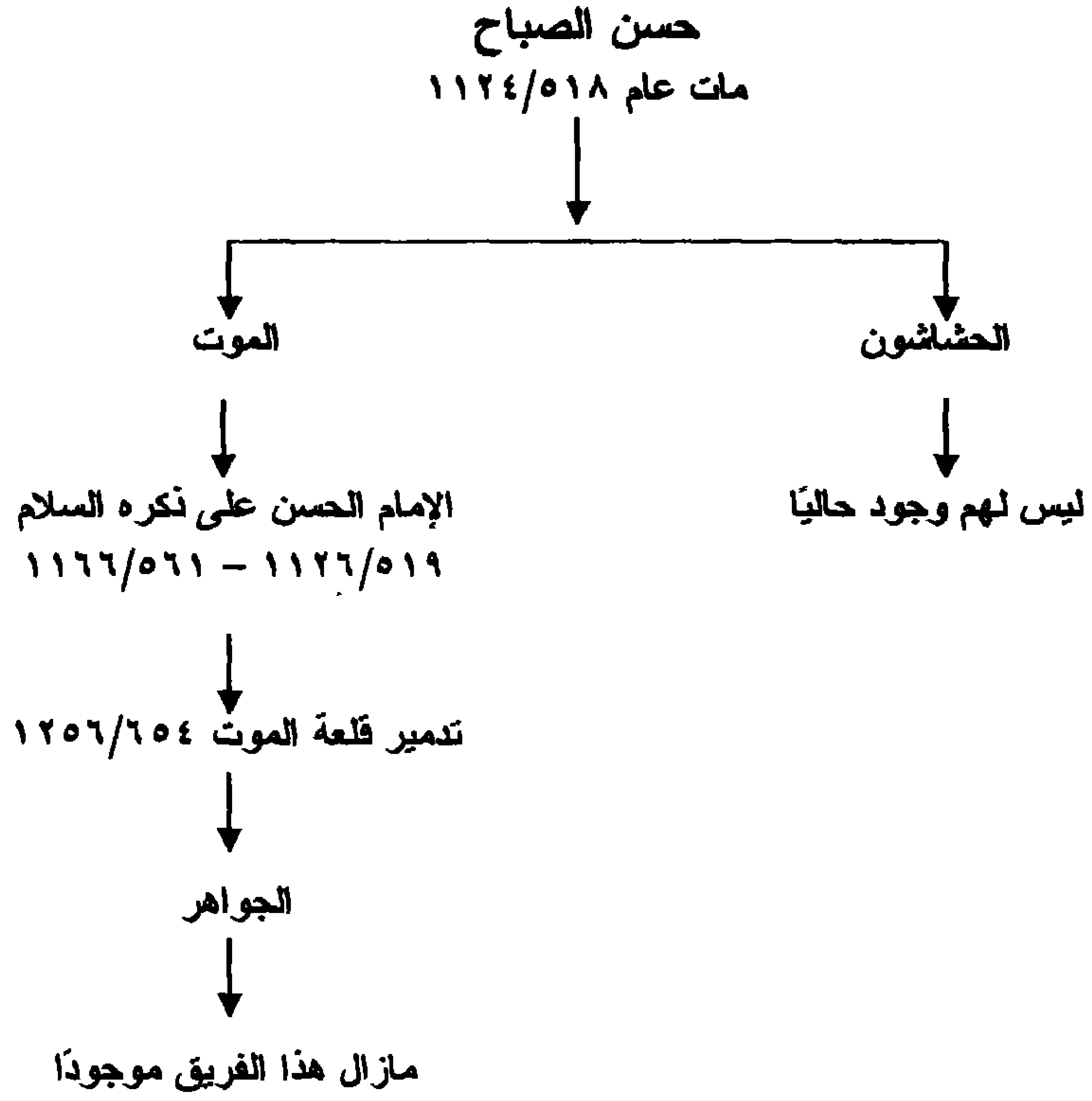


النزاريون



حسن الصباح

٢ – د باقى السبعية



هوامش الفصل الثانى

(١) أخرجت من هذا الجدول العديد من المجموعات الصغيرة واليزيديين، والذين لا أعتبرهم مسلمين نظرًا لأصلهم الكلدانى أو المازدكى. كذلك فى عملية العرض، لا أتحدث عن القرامطة والدروز والعلويين. ولم أتناول الفريق الأول لأننى سأذكرهم فى الهامش رقم ٥، أما الفريق الثانى فلوجود شعائر سرية لا يتم الإفشاء بها وعقوبة منْ يفعل ذلك الإعدام، أما الفريق الثالث فلأنهم اعتبروا عليًّا بن أبى طالب إلهًا، وأما الحسينيين فقد انتهى بهم الأمر إلى الاندماج فى مجموعات أخرى، على الرغم من أنهم لم يوجدوا أبدًا بشكل منفصل، وبخاصة مع الزيدية، أما الحنفية فليس لها علاقة بالشيعة.

(٢) انظر المرجع التالى:

Averroes، Fasl al-maqal، ed. Muller، pp. 5-16، trad. M. Alonso، pp. 160 -184.

(٣) هل كان يوجد أيضًا أشكال غير معروفة من الشعائر فى العراق القديم ؟ mesopotamicos

(٤) المصادر الأكثر قربًا من الشخصيات والعقائد السابقة عن عام ٩٠٠م هى التالية: هشام بن الحكم، مصدر مزعوم – مفترض عن الإمام السادس جعفر الصادق، الشيخ الصدوق بن بابويه (المتوفى عام ٩٩١/٣٨١)؛ وذلك بالنسبة للإمامين السابع والثامن؛ أبو جعفر القمى (مات عام ٩٠٣/٢٩٠)، أبوحاتم الرازى (مات عام ٩٣٤/٣٢٢)؛ يعقوب القولانى (٩٤٠/٣٢٩)، وأبو يعقوب السجستانى، وكان معاصرًا للفارابى.

(٥) إن تطور حركة القرامطة يتناسب بشكل أكبر مع التاريخ العام للعالم الإسلامى المشرقى فى القرن التاسع أكثر مما يتناسب مع تاريخ الفكر. وإذا نحينا جانبًا أصولها النبطية والزنجية، فإن أيديولوجية القرامطة يمكن اعتبارها شعبة متطرفة ومنشقة على الشيعة الإسماعيلية فى مرحلتها السابقة على الفاطمية، ورأيى الشخصى أن هذا الفريق لا يعتبر بشكل دقيق مسلمًا.

(٦) الترجمة الأولى للمصطلح/ للفظ "صفا " كان يعنى طهارة، وهى غير دقيقة حيث إن عكسها "قذارة" و "نجاسة". وأعتقد أن الأصح أن تترجم "وضوح"، لأن "إخوان الصفا" أعربوا عن رغبتهم فى أن يحملوا الوضوح/الضوء لكل الإسماعيلية وبهذا يجذبون الباقين من المسلمين أيضًا.

(٧) توجد وثائق تؤيد وجود الجماعات الباطنية التى نشأت فى البصرة منذ نهايات القرن الثامن. وفى بدايات القرن التاسع تعرف الطبيب القرطبى أبوبكر فريج بن سلام فى البصرة على أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. وقد زار البصرة أيضًا عبدالله بن مسرة (مات عام ٨٩٩/٢٨٦)، حيث بدأ فى دراسة العقائد التى تعلمها هناك ابنه المشهور محمد بن مسرة. وتبعًا لرآى المؤرخين، فإن يحيى بن خالد بن برمك، حفيد آخر كبار كهنة البوذية فى بلخ والوزير الأول للخليفة هارون الرشيد (مات عام ٨٠٨/١٩٣) كان قد تعود على أن يجمع فى بيته مفكرين من الجماعات والأديان المختلفة. بعد ذلك بقليل، وفى عهد الخليفة المأمون (مات عام ٨٣٣/٢١٨) تم إنشاء "بيت الحكمة" تحت إشراف يحيى بن ماسويه (مات عام ٨٦١/٢٤٧) الذى انتمى إليه اليهودى ما شاء الله، والنسطورى كاهن الحيرة حنين بن إسحق (مات عام ٨٠٩/١٩٤–٨٧٣/٢٦٠)، والمزدكى بن المقفع. وفى جماعة أبى سليمان السجستانى كان هناك مسيحيون ويهود ومزدكيون ومسلمون. وأحد المشاركين فى ندوات تلك الجماعة، وهو أبوحيَّان التوحيدى وصف تلك الاجتماعات فى كتابه المعروف "رسالة الصداقة "، الذى يوجد فيه أغرب الاقتباسات للفكر الإغريقى أو العقائد المسيحية. وبالتالى، لا ينبغى أن نرفض أن يكون لإخوان الصفا أصل ينتمى للجماعات الباطنية التى نشأت فى البصرة.

(٨) **المصادر التى استخدمها المؤلفون هى كالتالى:**

١-العقائد القرآنية فى شكلها(تفسيرها) الشيعى التى تم جمعهـا من الخلفاء، والأنبياء وصحابة الرسول والتابعين.

٢- بعض النصوص اليهودية الخاصة بالعهـد القـديم ومعهـا تفسيرات خيالية.

٣- بعض العقائد المـسيحية الـصحيحة فعـلاً، مـع بعـض الاقتباسات الخاصة بالعهد الجديد وبخاصة من إنجيـل يوحنـا، وفـى بعض الأحيان نصح المؤلفون بقراءة الإنجيل.

٤- اقتباسات من بوذا (الملك بوذاساف) وربما مصدرها ابـن المقفع.

٥- عناصر مصدرها من كتب إيرانية ويذكرون منهـا العديـد حيث يذكرون زرادشت.

٦- اقتباسات مانوية قليلة جدا.

٧- صيغة توفيقية للأفلاطونية الحديثة لمدرسة الصابئة فـى حران.

٨- ملخص الأفلاطونية الحديثة ذات الطابع السكندرى، والتـى يجب أن نبرز منها المعلومات التالية:

أ-ثمانية اقتباسات لأفلاطـون، واثنـان لأفلاطـون المزيـف، ومعرفة لمحاورة فيدون Fedon وذكر خاص لكتاب "الجمهورية".

ب- عشرة اقتباسات لأرسطو، كلها عن المنطق والطبيعيـات تقريبًا.

ج- سبعة اقتباسات لبطليموسTolomeo، وسـبعة عـشر مـن

الماجسطى Almagesto.

د- اثنان وعشرون اقتباسًا من أقليدس Euclides؛

و- بعض الإشارات لجالينوس.

هـ- الإلهيات لأرسطو المزيف.

(٩) المصادر الرئيسية لمعرفة الغنوصية الإسماعيلية يمكن جمعها فى مجموعتين: الإيرانية واليمنية. الأولى تشمل المؤلفين التاليين: أبوحاتم الرازى، وأبويعقوب السجستانى، وقد ذكرناهما سابقًا؛ والقاضى النعمان (مات عام ٣٦٣/٩٧٤)، والذى يبدو أنه لم يكن إيرانيًا. وحميد الدين الكرمانى (مات عام ٤٠٨/١٠١٧) وأحمد بن إبراهيم النيسابورى (القرن الحادى عشر)، وموعياد شيرازى (مات عام ٤٧٠/١٠٧٧)، وناصر خسرو (مات قبل ٤٧٠/١٠٧٧). أما المجموعة اليمنية فتتكون من مؤلفات الذين يعتبرون من المرشدين الكبار للطائفة الإسماعيلية اليمنية، وبخاصة الكتب المنسوبة لسيدنا إبراهيم بن الحميدى، الداعية الثانى (مات عام ٥٧٧/١١٦٢)، وسيدنا حاتم بن إبراهيم، الداعية الثالث (مات عام ٥٩٦/١١٩٩)، وسيدنا على بن محمد، الداعية الخامس (مات عام ٦١٢/١٢١٥)، وسيدنا حسين بن على، الداعية السابع (مات عام ٦٦٧/١٢٦٨)، وسيدنا عماد الدين الداعية التاسع عشر (مات عام ٨٧٢/١٤٦٨).

(١٠) ونظرًا لأنه لا يكتب فى اللغة العربية التشكيل إلا فى حالات استثنائية، فإن الأمر من الفعل " كان" يُنطق "كن"، ويكتب: كن، هذه الأحرف تمثل فعل الكينونة.

(١١) من خلال القيام بعملية لىّ للقواعد النحوية، تسمح الكتابة بدون تشكيل بقراءة مصطلح ما بطرق مختلفة. لفظ " ألوهية " يكتب ألهانية وقراءته الصحيحة "ألوهانية". لكن الإسماعيلية يؤكدون أنه يمكن

قراءته أيضًا ألهانية: وهو ما يمثل الحالة النفسية للمشتاق.

(١٢) إعلان (الدعوة) يساوى المصطلح الإغريقى Kerygma وهو الذى يُستخدم لتسمية الرسالة الإنجيلية المنزلة.

(١٣) تبعًا للمازدكية الزربانية، فإن الظلام وهو أهريمان Ahriman نشأ من شك فى فكر زيربان.

(١٤) تبعًا للتراث، فإن كلمة asesino مصدرها الكلمة العربية "حشاش": وهو الشخص الذى يدخن الحشيش كثيرًا. وفى القاموس التالى:

J. Corominas (Diccionario Critico de la Lengua Castellana، vol. I، 1 ed. 3 rep. 1976، p. 300)

يكتب المؤلف:" من العربى "حشاشى" وهو شارب الحشيش وهو عبارة عن شراب مخدر من أوراق نبات القنب الهندى، وهو اسم يُطلق على أتباع [حسن صباح] زعيم إحدى الفرق الإسلامية، وقد عُرف باسم شيخ الجبل، وذلك فى القرن الحادى عشر. وكان هؤلاء التابعون له يقومون بمجازر دموية انتقامًا من أعدائهم السياسيين، وهم مدفوعون فى ذلك بآراء زعيمهم وتحت تأثير مخدر الحشيش". وأول نص إسبانى موثق ربما يكون Assesino الذى يظهر فى Las Siete partidas de Alfonso X el Sabio ويعنى "الشخص الذى يقتل آخر غدرًا ". وإذا كان الأمر هكذا، فإن علماء مدرسة ألفونسو الإشبيلية، الذين كانوا يعرفون اللغة العربية ربما يكونون قد صححوا الكلمة التى أخذت(انتقلت) أثناء الحروب الصليبية فى المشرق، حيث استخدموا صيغة الجمع "حشاشين"، كما حدث مع كلمة Ulema المشتقة من الجمع العربى "علماء" وليس من المفرد. أما سيباستيان دى كوباروبياس فى كتابه (Tesoro de la Lengua Espanola، 1611) فقد

كان يعرف الأصل المشرقى للمصطلح ويكتبه ويؤيد رأيه بآراء دييغو دى كوباروبياس ورفائيل بالاتيرا. وعلى أى حال، فإن الأشكال الخاصة بالعصور الوسطى للمصطلح أثرت فى شكل الكلمة الإسبانية الحالية، والنطق العربى العامى يجعل من الممكن لمستمع غير عربى أن يسمع شيئًا مثل "حشيش" إذا استخدم المفرد.

(١٥) مكتبة قلعة "الموت" تم تدميرها بعد الاجتياح المغولى عام (١٢٥٦/٦٥٤). ومنذ عام ١٩٣٠ بدأ البحث العلمى عن مصادر موثوق بها وبخاصة مع دراسات الأستاذ "إيفانوف"، والتى نشرت بدءًا من عام ١٩٣٣م. وأكثر المصادر ثقة يمكن أن يكون رشيد الدين بن سنان (٥٣٥/١١٤٠-٥٨٩/١١٩٣)، وقد عاصر إقامة المملكة اللاتينية فى بيت المقدس، التى من الضرورى أنها كانت على اتصال مباشر بقلعة الموت. وبالإضافة إلى هذا المؤلف يمكن أن تُضاف "التصورات" التى تُنسب لنصير الدين الطوسى، (مات عام ٦٧٢/١٢٧٣)؛ ولكن ربما من نسخة تالية على النص الحالى. ويؤكد مؤلفو الاثنا عشرية فى القرن الرابع عشر- وذلك فى نقدهم للإسماعيلية- افتراض الانتصار المطلق للباطنية بعد إعلان القيامة الكبرى وكذلك تفوق ولاية الأئمة على النبوة. والمصادر الأخرى تنتمى للقرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، وإن كانت هناك بعض الأجزاء المحفوظة تنتمى لنصوص أكثر قدمًا.

(١٦) لا يبدو ممكنًا أن الديلميين daylimies من سكان المنطقة الجبلية جنوب Caspio أو طوائف أخرى ذات أصل مزدكى تقريبًا قد تبنوا هذا اللون من الباطنية الأكثر أصولية وتتميز بتدين داخلى أكثر روحانية، وهم الذين قاوموا عملية الأسلمة حتى فى القرن الحادى عشر الميلادى، وقد أرهقوا ملوك السامانيين والبويهيين والغزنويين والسلجوقيين. ومن الممكن أن أولئك الجبليين قد دخلوا ضمن أتباع

حسن الصباح، إذا لم يكن الصباح نفسه واحدًا منهم. وبالتـــالى، فـــإن الشهرة التقليدية لشيخ الجبل يمكن أن تكون سابقة على حسن الـــصباح نفسه، وربما يكون من الممكن أيضًا أن المغول، الذين هددوا الإســـلام كثيرًا فى القرن الثالث عشر، قد قضوا على قلعـــة المـــوت ورجالهـــا وكذلك العقائد الخاصة بهـــم. وإحـــدى هـــذه المجموعـــات النزاريـــة "الجواهر"، وهم الأتباع الحاليون لأغاخان، لا تكاد تحتفظ مـــن عقيـــدة قلعة الموت القديمة إلا بالقليل.

(١٧) الشيعة الاثنا عشرية التى ظلت مهمشة؛ بل ومطاردة اجتماعيا، وذلك حتى انتصار الأسرة الصفوية فى إيران- قد صنفت فى مجموعة واحدة تراثًا أيديولوجيا طويلا والذى يمكن أن يختـــصر فـــى خمـــس فترات: الأولى من علىٍّ بن أبى طالب حتى اختفاء الإمـــام المعـــصوم الثانى عشر (من القرن السابع حتى القرن التاسع)، الثانية: منـــذ ذلـــك الاختفاء حتى مختصر نصير الدين الطوســـى، باســـتثناء الطوســـى، الثالثة: منذ ذلك المفكر (مات عام ١٢٧٣/٦٧٢)، حتى ســـعين الـــدين تَوركا أصفهانى (مات عام ١٤٢٦/٨٣٠)، الرابعة: ويمثلهـــا عـــصر النهضة الصفوى (من القرن السادس عشر حتى القرن السابع عـــشر)؛ الخامسة: من القرن الثامن عشر حتى الآن. وفى هذا الفـــصل ســـوف نعالج فقط المرحلتين الأوليين. وينتسب للمرحلة الأولى كل من هـــشام بن الحكم، وكان معاصرًا وتابعًا للإمام السادس، ومحمد بـــن يعقـــوب قولانى (مات عام ٩٤٠/٣٢٩) وهو مؤلف أقدم المؤلفـــات الـــشيعية، وأبوجعفر القمى (مات عام ٩٠٣/٢٩٠). وينتمى للمرحلة الثانية ابـــن بابويه، والذى يُعرف بالشيخ الصدوق (مات عام ٩٩١/٣٨١)، والـــذى يُنسب إليه حوالى ثلاثمائـــة كتـــاب؛ والـــشيخ المفيـــد (مـــات عـــام ١٠٢٢/٤١٣)، والسيد الشريف الرضى (مات عام ١٠٢٥/٤١٦) وهو مؤلف كتاب "نهج البلاغة"، وأخوه السيد المرتضى علم الهدى (مـــات عام ١٢٠٣/٤٣٩)، وفاضل طبرسى (مات بعـــد عـــام ١١٩٢/٥٨٨)،

ويحيى بن البطريق (مات عام ٦٠٠/ ١٢٠٣). ويجب أن أنبه إلى أنه لتنظيم الفكر الاثناعشرى الخاص بالقرون من الثامن إلى الثانى عشر يجب استخدام مصادر متأخرة، مثل نصر الدين طوسى المذكور سابقًا أو الملا الكبير صدر الدين الشيرازى (القرن السابع عشر الميلادى)، كما فعل ذلك بشكل رائع وفعال الأستاذ هنرى كوربان. إن القيام بعملية نقد تاريخى للتراث الشيعى يعتبر أمرًا مستحيلاً من الناحية العملية. وكان كوربان يقول: "إن أفضل طريقة لذلك هى الدخول فى الجدلية الداخلية الشيعية وتتبع فكرها المعقد الذى يأخذ شكل دائرة". وقد نجح كوربان، وهو العالم الذى لا ينسى، فى ذلك، ولكن من الصعب السير وراءه، وربما بسبب ذلك اعتاد كل مؤرخى الفكر الإسلامى أن يتركوا الفكر الشيعى جانبًا.

(١٨) القرآن سورة ١٨، آية ١١٠.

(١٩) وجدت الشيعة العراقية والإيرانية فى نهايات القرن الثانى عشر وبدايات القرن الثالث عشر صعوبات جدلية عندما قبلت بعض أفكار تصوف ابن عربى، وقد تم حل ذلك بااللجوء للصمت. وكما هو معروف، فقد اعتبر الصوفى الأندلسى المسيح خاتمًا للولاية الروحية (المحمدية العامة)، ونموذجًا صوفيا يستحق التقليد. وبعض علماء الشيعة الحاليين لم يستطيعوا أن يقوموا بتجاوز تلك الصعوبات، وآية الله الخومينى نفسه- الذى نصح غورباتشوف بقراءة فكر ابن عربى ومفكرين آخرين- لجأ للصمت. وبالنسبة للضمير الشيعى، فإن الولاية تكمن فى الإمامية الاثنى عشرية.

(٢٠) القرآن سورة ٣٣، آية ٧٢.

(٢١) المصطلح العربى "حقيقة " استُخدم لترجمة الكلمة الإغريقية ousia "جوهر" و لا يمكن أن يُنسب للشيعة استخدامها لأول مرة. ومن ناحية أخرى، فإن "النور الواحد، الجوهر الواحد فقط" يشبه إلى حد

كبير مصطلحات الأفلاطونية الجديدة المستخدمة لصياغة العقيدة المسيحية. وإن معنى الاشتراك الأساسى homoousia هو أيضًا الذى تم تفضيله لتعريف اتحاد الأب والابن. والنصوص الغنوصية الإغريقية الأكثر قدمًا يمكن أن توضح المناخ الأيديولوجى الضمنى الذى عمل فى صياغة العقائد المسيحية ولم يعمل فى محتواها.

(٢٢) تظهر تعبيرات مشابهة فى كتاب " الأسماء المائة لريموند لول

de Ramon Llull.،Els cent noms de Deu

(٢٣) بعض تلك النصوص تعتبر معاصرة للنصوص الروحية لجواكيم دى فيورى Joachim de Fiore ، و de Llull،Blanquerna وكما هو واضح فإن الأمر لا يزيد عن كونه تشبيهًا.

(٢٤) تذكر أن الغنوصيين القدامى كانوا يميلون إلى اعتبار العقل "nous" والروح " pneuma "، حيث يعتبرون هذا الأخير هو المحرك النهائى للمعرفة gnosis. والمؤلفون الشيعة، على العكس، يظنون أن الفلاسفة المسلمين قد أضفوا صبغة عقلانية على المصطلحات الشيعية حيث اعتبروا الملك المكلف بالوحى هو العقل الفعَّال فى الفلسفة.

مراجع الفصل الثانى

51 – Aavani، G. R.، Nasir –i Josraw Wayih al –Din، int. de S. H. Nasr، Teheran، 1398 – 1977.

٥٢ – عبد النور، إخوان الصفا، القاهرة ١٣٧٣-١٩٥٤م.

53 – Abu Izzedin، Nejla، M.، The Druzes، a new Study of their history، faith and society، Leiden، 1984.

54 – Adel Awa، L esprit critique de Freres de la Purete، Beirut، 1948.

55 – Ali Khan، Islam Shiah point of wiew، Madras، 1981

56 – Amoli، S. H. La philosophie Shiite، ed. H. Corbin y O. Yahia، Paris-Teheran، 1969.

57 – Badakhsani S. S. W.، Thirty six epistles، trad. persa de Ujaqi e int. de W. Ivanov، Teheran، 1961

58 – Bausani، A.، L enciclopedia del Fratelli della purita، Nápoles، 1978.

59 – Corbin H.، Histoire de la philosophie islamique، Paris، 1964.

60 – Idem.، Trilogie ismaelienne، Paris – Teheran، 1961

61 – Idem.، Terre celeste et corps de resurrection: de l Iran Mazdeen a l Iran shiite. Paris، 1960.

62 – Idem.، L homme de Lumiere dans le soufisme iranien، 2 ed. Paris، 1971

63 – en Islam iranien، vol I، Paris، 1971

64 – Idem.، Temps cyclique et gnose ismaelienne، Paris 1982.

65 – Idem.، Avicenne et le recit visionaire، 2 vols.، Paris- Teheran، 1954

66 – Cuperley P. Introduction a L etude de L ibadisme et sa theologie، Argel 1984.

67 – Davy، M.، M.، y otros Le theme de la lumiere dans le Judaisme، le Christianisme et L Islam. Paris، 1976.

68 – Dieterici، F.، Die Abhandlungen der Ichwan al- safa، Leipzig، 1886

69* – Diwald، S.، Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzykloadie (Kitab Ichwan al – Safa، III)، 1976

٧٠ – عمر، فروخ، إخوان الصفا.بيروت، ١٩٥٣م.

71 – Feki، H.، Les idees religieuses et philosophiques de L Ismaelisme fatimide، Paris، 1978.

72 – Halm، H.، Die islamische Gnosis : die extreme Schia und die Alawiten، Zurich، 1982

73 – Hamdani، A.، "A early Fatimid source on the time and authorship of the Rasail Ihwan al- Safa"، Pub. en Arabica، 36، (1979)، pp. 62 -75,

74 – Hollister، J. N.، The Shia of India، Londres، 1953

75 – Ibn Babuyeh Qommi (Sayj Saduq)، A Shiite creed، a translation of Risalatu l l tiqadad، por A. A.، Fyzee، Londres، 1952.

76 – Ijwan al-safa، Rasail، ed. en 12 vols، Beirut، 1377 – 1958.

77 – Ivanov، W.، Ismaili Literatura، A Bibliograpical Survey، Teheran. 1963.

78 – Idem.، Studies in Early Persian Ismailism، Bombay، 1955.

79 – Idem.، Kalami Pir. A. Treatrise on Ismaili doctrine، texto persa y trad. inglesa، Bombay، 1938.

80 – Idem.، Khayr Khawah-e Herati Works، trad. e intr. Teheran 1961.

81 – Kolayni، M.، b. Y.، al-Kafi، 8 vols. Teheran 1375 – 1955

82 – Lane Poole، S.، The Brotherhood of Purity، Lahore، 1960

83 – Laoust، H.، Les schisms dans l Islam، Paris 1977

84 – Lewis، B.، The Assasinsa: redical sect in Islam، Londres، 1967، rep.، 1985

85 – Marquet، I.، La philosophie des Ihwan al – Safa، Argel، 1975.

86 – Massignon، L.، " Sur la date de la composition des Rasail". Pub. en Islamica، 4 (1915)، pp. 324 y ss.

87 – Idem.، Salman Pak et les premices spirituelles de l Islam iranien، Paris، 1974.

88 – Idem، "Die Ursprung und die bedeutung des Gnostizismus in Islam". Pub. en Eranios Jahrbuch، 5 1937

89 – Masum Ali Sah، Taraiq al haqaiq، 3 vols. ed. Litog، Teheran 1326 – 1903.

90 - Molla Sadra Shirazi، Le livre des penetrations metaphysiques، ed. int.y trad. francesa de H.Corbin، Paris، 1964.

91- Momen، M.، An introduction to Shii Islam، Oxford، 1985.

92- Nasir، A.–al Streitschrift der Zaiditenimans: wider die ibaditische Predestination-lehre، Wiesbaden، 1985.

93 – Nasir – I Josraw، Le " livre reunissant les deux sagesses" ou harmonie de la philosophie greque et de la theosophie isaelienne، trad. e int. de H. Corbin y M. Moin، Paris -Teheran، 1953.

94 – Idem، Il libro dell scioglimento e della liberazione، trad. e int. de R Filippani- Ranconi، Napoles، 1959.

95 – Idem، Commentaire de la Qasida ismaelienne de Abu l-Hayatham Jorjani، trad. e int. de H. Corbin y M. Moin، Paris - Teheran، 1955.

96 – Nasir al-Din Tusi، The Rawsatut Taslim، commoly called Tasawwurat، ed y trad. de W. Ivanov، Leiden، 1950.

97 – Nasr، S. H. (ed) Ismaeli contribution to Islamic culture، Teheran 1977.

98 – Quhistani، A.I. Haft bab or "Seven Chapters" ed. Trad. de W. Ivanov، Bombay، 1959.

99 – Safa، D. A.، Ijwan al-safa، Teheran، 1370- 1951

100 – Siyistan، A. Y.، Kasf al-mahjub. كشف المحجوب Le devoilemente des choses caches، ed. e int. de H. Corbin، Paris – Teheran، 1949.

101 – Idem، al-Munattajib siyan alhikma، ed. D. M. Dunlop، La Haya- Paris – N.York. 1979.

102 – Stern، S. M. Studies in early ismailism، Leiden، 1983.

103 – Strothmann، R.، Die Zwofer – Shia، Leipzig. 1926.

104 – Idem، Gnosis- Texte der Ismailiten، Gotingen، 1943.

105 – Tabatabai، M.H.، The shia in Islam، trad inglesa de S. M. Nasr Albany، 1975.

106 – Idem، An introduction to shii Law : a bibliography of Islamic science، Lahore، 1985.

107 – varios، Le shiisme imamate، paris، 1970.

الفصل الثالث

الكلام أو علم العقائد النظرى

(من القرن الثامن حتى القرن الثانى عشر الميلادى)

١- الحديث والفقه:الأسباب الأولية لعلم العقائد النظرى : .

وجد علماء الدين الإسلامى الأوائل، علماء المدينة، صعوبة شديدة عند تطبيق القرآن على كل النظام الاجتماعى للإسلام. وبالإضافة إلى جمع الأحاديث الصحيحة تقريبًا والتى كانت بصفة عامة تهدف إلى حل مشاكل محددة أو خاصة، استطاعوا إضافة المادة العلمية المتراكمة الخاصة بالفتوى والتفسير، لكن خطر ظهور تأويل باطنى أو حزبى مثلما حدث مع الشيعة، جعلهم يضعون الكثير من الاحتياطات فى عملية التفسير المذكورة . ومع ذلك، ففى الحالة الخاصة بالقانون (الفقة) الإسلامى فإن عملية الانتظار لم تكن ممكنة، وبدأت المذاهب والمدارس الفقهية فى الظهور وتكاثرت كثيرًا. وتذكر كتب فقه السُنة أكثر من ثمانية عشر مذهبًا، التى بدأت بمذهب عائشة بنت أبى بكر، أرملة الرسول. وعلى الرغم من هذا العدد الكبير فعادة ما تم إهمال المذهب الشيعى ويتم تناسى مذهب الأوزاعى، الذى تم تطبيقه فى الأندلس قبل وصول الفقه المالكى.

وأول المذاهب الفقهية الأربعة الشائعة هو المذهب الحنفى الذى أسسه أبو حنيفة، وقد كان منظرًا للقانون أكثر من كونه فقيهًا، علَّم فى البصرة ومات عام ١٥٠/٧٦٧م تقريبًا. لقد أدخل أبو حنيفة "الرأى" الشخصى كمصدر للتشريع[(١)] بالإضافة إلى القرآن والسُنة حيث يتم تحديد معانيهما من خلال نوع من القياس. وعندما كان كل ذلك غير كافٍ كان يلجأ إلى "الاستحسان"، وكان يمنح القاضى دائمًا حرية واسعة، مما كان يؤدى إلى توسع فقهى كبير. وهكذا، فمثلاً، كانت الحنفية – وهى المدرسة التى سار عليها ابن سينا عندما عَمِلَ قاضيًا فى خوارزم- تعتبر أن تحريم الشريعة للخمر يكون عندما تؤدى الخمر إلى حالة السُكر وليس

(١) ليس الرأى الذى قال به أبو حنيفة رأيا شخصيا خالصًا، بل هو اجتهاد فى فهم النصوص الشرعية الواردة فى القرآن والسنة، بالاستنباط منهما أو القياس عليهما . أما الرأى الشخصى الخالص فلا يقول به أبو حنيفة ولا غيره . (د. مدكور)

فى الاستعمال المعتدل للنبيذ (الذى لا يسكر) كإضافته للطعام أو لشىء للراحة أو للدواء. هذا النوع من العقلانية تم التقليل منه على يد المذهب المالكى الذى تأسس فى المدينة على يد مالك بن أنس [المتوفى عام ٧٩٤/١٧٩] وذلك عندما أعطى أهمية خاصة لإجماع فقهاء المدينة وإدخال مبدأ المصالح المرسلة [الاستصلاح]. وعلى الرغم من استخدامه القياس، فقد تبين أن المذهب المالكى عند التطبيق أقل مرونة من الحنفى، حيث تم إضافة رأى فقهاء المدينة – وكانوا إلى حد ما من المحافظين – إلى الموروث من الحديث.

إن المكانة المتميزة التى منحها المذهب المالكى لفقهاء المدينة وجدت مقاومة حقيقية وجادة فى سوريا والعراق، ونتيجة لذلك ظهرت المدرسة الثالثة الشافعية، والتى أسسها محمد بن إدريس الشافعى، المولود فى غزة عام ٧٦٧/١٥٠، والذى مدَّ الإجماع ليشمل كل المسلمين من أهل الاجتهاد، وعزز من أهمية القياس. ومرة أخرى، كان هناك رد فعل محافظ حيث اعتُبرَ أن هذا إهمال لشأن القرآن والأحاديث، وبذلك ظهر المذهب الظاهرى قليل الانتشار والذى يعنى "الحرفى" والذى بدأه أحد تلاميذ الشافعى ويُدعى أبا سليمان بن داود [مات عام ٨٨٣/٢٧٠] والذى كان يعتبر أن القرآن والأحاديث هى المصادر الوحيدة للتشريع على أن تفسر حرفيا وبحرية من قِبل أى مؤمن. وعندما تم إدخال هذه المدرسة إلى الأندلس، فإنها لم تلق نجاحًا عند التطبيق القانونى، لكنها نجحت فى النواحى النظرية لأن ابن حزم القرطبى عرضها ودافع عنها بطريقة رائعة. المدرسة الرابعة العامة هى الحنبلية، والتى وضعها أحمد بن حنبل (٧٨٠/١٩٤-٨٥٥/٢٤١) الذى يقبل التفسير الحرفى فقط للقرآن والأحاديث المقبولة من قبل فقهاء المذهب، ورفض رفضًا تاما الرأى، ويقصر القياس على الحالات التى يكون فيها القياس منصوصًا على علته. ولما كان المصلح ابن عبد الوهاب، صاحب الحركة الوهابية قد اختار المدرسة الحنبلية مذهبا له فقد تم تبنيها من قبل بنى سعود، وفرضت كقانون فيما يُعرف اليوم بالسعودية.

٢ - أصل المعتزلة:

إن كلمة معتزلة هو الاسم الذى أطلق على فريق من المسلمين كان قد رفض المشاركة فى النزاع حول الخلافة بين أتباع رابع وآخر الخلفاء الراشدين على بن أبـــى طالب وأول الأمويين، معـــاوية. ومع ذلك، فنظرًا لأن هذا الموقف تزامن مع ما حدث فى نفس الوقت من الخوارج، وهم الذين خرجوا قبل الموقعة التى حدثت بين أتباع علىٍّ وأتباع الأمويين، فإن موقف الخوارج المتشدد جعل موقف المعتزلة يبدو مع مرور الزمن كموقف ليبرالى. وبالتالى، فيبدو أن القضية العقيدية الأولى التى طرحت نفسها كانت تتعلق بالنتائج النهائية لارتكاب المؤمن للكبيرة: بالنسبة للخوارج هو الحكم بالكفر، وبالنسبة للمعتزلة العقوبة[١]، ولكن بدون أن يفقد صفته كمؤمن. بالإضافة إلى ذلك ففى حين أن الخوارج[٢] قد ابتعدوا عن الجماعات السنية والشيعية، فإن المعتزلة تم اعتبارهم دائمًا جزءًا من أهل السُّنة، منفصلين ولكن من داخلها، ومن خلال هذا جاء قبول اسم المعتزلة ومعاملة الحادثة - التى تتحدث عن الموقف الشخصى لمؤسسها المفترض: واصل بن عطاء - كبداية تاريخية للمعتزلة.

وطبقًا لتلك الطرفة، ففى مدرسة البصرة التى كان يقودها الحسن البصرى، وفى أحد الأيام كان يناقش مصير المؤمن الذى يُخطئ ويموت دون توبة . فالوعيديون(أى الذين كانوا يغلِّبون آيات الوعيد) أو الخوارج كانوا يعتقدون أن المذنب المصرَّ على المعصية يفقد صفة الإيمان، وسيُعذب فى الآخرة عذابًا أبديا. أما المرجئة فكانوا يظنون أنه مازال هناك إمكانية أن يتلقى المؤمن المذنب عونًا ما وهكذا يمكن أن ينجو من العقاب الأبدى. فى وسط هذا النقاش، قام واصل وقال: "إننى أعتقد أن المسلم الذى ارتكب كبيرة ليس مؤمنًا كاملاً كذلك فإنه ليس كافرًا كاملاً"، ثم توجه إلى أحد أطراف القاعة وشرح رأيه، عندئذ قال الحسن البصرى:

---

(١) قال المعتزلة إن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنًا كامل الإيمان وليس كافرًا تام الكفر وإنما هو فى منزلة بين المنزلتين، وهم يحكمون عليه بالخلود فى النار مع الكفار .(د. مدكور)

(٢) للخوارج أسماء كثيرة منها : الحرورية والشراة والمارقة والمحكمة والنواصب ...إلخ. (المراجع)

"لقد اعتزلنا واصل" ومن هنا جاء اسم "المعتزلة". ومن هذه الطُرفة يهمنا عنصران: هما الموضوع المطروح، وموقف واصل. إن الأصول النظرية لموقف المعتزلة تعود إلى جماعة قدرية مفترضة سابقة على المعتزلة.

منذ نهاية القرن السابع الميلادى وجد المسلمون أنفسهم أمام أربع قضايا مهمة: وهى كيفية التوفيق بين التوحيد المطلق لله مع الأسماء أو الصفات الإلهية، والعلاقة بين المعرفة العامة والكلية لله وحرية الإنسان المسئول عن أفعاله، وطبيعة الثواب والعقاب في الحياة الأبدية، وشرعية الإمامة أو الخلافة. وقد اشتغلت المعتزلة بالقضايا الأربع. وقد انشغل آباء الكنيسة الذين كانوا قد تأثروا تقريبًا بالأفلاطونية الحديثة بالقضيتين الأوليين ومن هؤلاء القديس يوحنا الدمشقى وهو عربى ومعاصر لبدء الجدال بين المسلمين حيث عاش ما بين عام ٥٦/٦٧٥-١٣١/٧٤٩. ومن هنا فيمكن أن نفترض أن شيئًا من آرائه قد أخذه المسلمون، حيث إنه حدثت مناظرة (جدال) بين القديس يوحنا الدمشقى والعلماء المسلمين.(١)

٣- أجيال المعتزلة:

رتب ابن المرتضى المعتزلة فى اثنى عشر جيلاً، والثلاثة الأوائل من تلك الأجيال هم أكثر قربًا من الشيعة، وهم بكل تأكيد ليسوا من المعتزلة فعليا، وكثير من أسماء الآخرين لا تمثل شيئًا، والخط الأيديولوجى الأكثر تأكيدًا بصورة كبيرة لهذه المدرسة البصرية هو التالى:

١- واصل بن عطاء بعد عام ١٣١/٧٤٨

عثمان الطويل — أبو الهذيل العلاف [بعد عام ٢٣٥/٨٤٩]

الشحَّام — النظام [٢٣١/٨٤٥]

أبو على الجبائى [٣١٥/٩٢٧] — الجاحظ [٢٥٤/٨٦٨]

أبو هاشم الجبائى [٣٢١/٩٣٣]

أبو عبد الله الحسين بن على البصرى

عبد الجبار- [١٠٢٥/٤١٥]

٤- القضايا الرئيسية لعلم العقائد النظرى للمعتزلة :

أ- وحدانية الله:

تبعًا لعبدالجبار، فإن واصل بن عطاء كان قد أكد أنه ليس من الممكن أن ينسب إلى الله أى صفة إيجابية، لأن ذلك ربما ظهر كما لو كان حديثًا عن إلهين أو أكثر، فالله مُطلق وبكل تأكيد واحد، وكذلك فهو الخير المطلق، حيث لا يوجد فيه شر ولا محدودية من أى لون. وبالتالى، فإن الحديث بدقة عن أى صفات لله يجب أن يكون سلبيا، وأن الأمر يقتصر على نفى أن توجد فى الله التحديدات التى نجدها فى الكائنات المحددة فيما يتعلق بالوحدة، والذات، والخير، والجمال، والذكاء، والقوة والرحمة...إلخ.

ب- العدل الإلهى:

إذا كان الله هو الخير المطلق، إذن فمنْ أين يأتى الشر المادى والأخلاقى الذى نجده فى الكائنات المحددة وبشكل خاص فى الإنسان؟ وإذا تم التأكيد على أن الشر أمر مغاير تمامًا لقدرة الله، فإن ذلك قد يعنى أن هناك شيئًا سيخرج من نطاق عمل الله الذى على كل شيء قدير. وإذا نفى الوجود الحقيقى للشر فإن الله لن يستطيع أن يمارس عدله ورحمته. وبالتالى، فمن الضرورى أن نقبل أن الله يتسامح [يقبل] معاناة الإنسان حتى يستطيع بهذا أن تظهر حرية الاختيار وأن يتم مجازاة الإنسان أو عقابه تبعًا لأعماله. إن الله لا يمكن أن يشارك بشكلٍ مباشر فى أعمال الإنسان، لأنه لو فعل ذلك لشارك فى الشر المادى والأخلاقى. ولو كان الله سببًا لأعمالنا فإنه سيكون فاعلاً للأعمال التى تكون ضد جوهره الإلهى(العادل)؛ وكذلك

لما كان الفاعل يحمل اسم العمل الذى يقوم به، فإن الله يمكن أن يدعى القاسى، والكافر، والظالم والكذَّاب...إلخ. ولما كان السبب (المحدث) لأى عمل واحدًا، فلو كان الله سببًا لأعمال البشر، فإن الإنسان لن يكون له أى دور فيها، وأن الأفعال الناتجة عن ذلك تكون كلها لله وليست للإنسان. ومن خلال هذا الافتراض فإن الله لا يستطيع أن يعاقب أو يثيب أحدًا لأنه سيعاقب وسيثيب نفسه. ولو كان الله سببًا لأفعال البشر، وأمكن للإنسان أن يختار فيما بينها واختار الإنسان حرية الإرادة، فإن الإنسان سيكون له مجال حرية واختيار أكثر من علم الغيب الخاص بالله. وبالتالى، فإن الصحيح هو أن الله قد اختار الحرية للإنسان، وأعطاه الحق فى أن يختار الخير أو الشر.

ج- العلم الإلهى:

إن أوسع المعارف وأكثرها كلية هى المعرفة الإلهية، هذه المعرفة يجب أن تكون قد أحاطت بعملية الخلق التى أرادها الله فى صورة كلية. وإذا كان الأمر هكذا، فيبدو أن عملية الخلق يجب أن تكون واحدة فى ذاتها وغير تفصيلية وكلية مثل العلم الإلهى، على الرغم من أن هذه العملية بالنسبة للكائنات المخلوقة تفصح عن نفسها وتبدو بشكل متتالى ومتتابع. كذلك، يجب أن تصدر عملية الخلق من نفس المعرفة الإلهية، فلو أنها كانت ناتجة عن المشيئة الإلهية، فإن الأمر لا يخلو أن يكون واحدًا من اثنين: إما إن يكون الله كان ينقصه شىء عندما رغب فى ذلك، أو أنه أصبح لديه شىء زائد بعد أن رغب فى ذلك! والمعرفة الإلهية، لكونها واحدة فى ذاتها فإنها تعنى القدرة والعدل. لكن لو أن الله يعرف من خلال العلم الكلى الخالد الواحد [التوحيدى]، فإن الأفعال الحادثة تخرج عن نطاق تلك المعرفة ويمكن فقط أن تعرف بعد حدوثها. ولما كان القرآن قد أكد أنه لا يوجد شىء يخرج عن علم الله، فإن المعتزلة ستؤكد أن الله يعرف نفسه فقط وذلك بطريقة ما ذاتية خاصة به، وأنه فى تلك المعرفة تدخل عملية الخلق بشكل كلى وكذلك كل النتائج المرتبطة بها.

د- كيفية الخلق:

إن الله هو الخالق الحقيقى الوحيد، لكن بما أنه فى الأشياء المحددة (المخلوقات) لا يوجد ذات وخير فقط، وإنما يوجد أيضا محددات محددة للذات [أوجه نقص وأعراض سلبية] إذن فلمن يمكن أن ننسب ذلك؟: أننسبه إلى نفس طبيعة تتابع عملية الخلق. إن الله هو فعل خالص، وعملية الخلق تكون فعلا كليا واحدًا - (أى يتم لمرة واحدة)، وعنه تنتج الكائنات المحددة، حيث تظهر تبعًا للنظام الطبيعى الضرورى لها من حيث إنها ذوات مادية. لكن فى حالة الإنسان، فإن الله جعل النظام الضرورى الذى تقوم عليه حياة الإنسان هو القائم على حرية الإرادة الإنسانية حتى يستطيع الإنسان باستخدام عقله أن يعمل بحرية. وعملية الخلق فى هذا الشكل تعتبر جيدة ويمكن أن تكون هى أفضل وجه ممكن. وفيما يتعلق بالنظام الاجتماعى، فإن المعتزلة يعتبرون أن الإمامة ليست قبلية أو عائلية ولا ينبغى أن تكون أسيرة شكل محدد، ولا حتى فى قبيلة بعينها: قريش وهى قبيلة النبى.

٥ - تطور فكر المعتزلة:

ولندع جانبًا شخصية واصل بن عطاء حيث إن ما يُنسب إليه يأتى ضمن فكر معتزلة جاءت من بعده، وأن المعتزلة الأولى بها شخصيتان مهمتان: أبوالهذيل العلاف والنظَّام.

أ- العلاف:

أبو الهذيل العبدى ولقبه العلاف(٢)، يبدو أنه ينطلق من التفرقة بين الضرورى والحادث **contingente**، والذى سيؤدى بدوره إلى نوعين من المعرفة. العلم الضرورى ويختص بمعرفة وجود الله والدليل العقلى على ذلك، والمعرفة الحادثة وتنتمى إليها عملية التفكير التحليلى، وطبيعة الأفعال الاختيارية والمعرفة الحسية. وبدون معرفة كافية وضرورية ولازمة لله لا يمكن أن يوجد أى نوع من المعرفة،

فكثير من البشر لا يعرفون الله، ومعرفة الله لا يمكن أن يكون مصدرها المصادر الشرعية فقط (أى النقلية) **Principio de autoridad**، والتى توجد حولها الكثير من الشكوك الحقيقية.(٣) إن المعرفة الضرورية بالله تقدمه لنا على أنه واحد بصورة جوهرية، ولا تمثل صفات الله أو أسماؤه شيئًا مستقلاً عن ذاته ولا تختلف عنها، وعلم الله هو نفس ذات الله. إن ذاته عندما يتم تصورها بهذا الشكل لا تقدم أى تشابه مع ذات المخلوقات، حيث ليس كمثله شىء.(٤) وهكذا، فإن الإنسان كائن متناه ومحدود ومؤقت، ونفس القوى النفسانية تدوم فقط فترة حياتنا: وفى الحياة الخالدة سوف نعمل من خلال فعل معرفى واحد. إن الشىء الخالد فقط هو الذى يدوم، وكل ما له بداية فله نهاية. ولو صدقنا الأشعرى فإن العلاف يكون قد أخذ هذا الرأى من جهم بن صفوان.

وكلمة الله نوعان: الكلية غير المشروطة، والأخرى الموجهة لكائنات محددة. الأولى خاصة بعملية الخلق(٥)، والثانية تخص كل اتصال شخصى مع الله، بما فى ذلك النبوة، والكتاب المنزّل والتكاليف والأوامر الشرعية . وبالتالى، فإن الله قد خلق القرآن بواسطة فعل محدد، والقرآن موجه للبشر، وقد حفظه الله فى اللوح المحفوظ الذى لا يتلف ولا يفنى، على العكس من القرآن المكتوب والمحفوظ فى الذاكرة أو المقروء فإنه يمكن أن يختفى. والشريعة الإيجابية للدين خاصة بالحياة المؤقتة وخلالها يكون الإنسان حرا فى التصرف، وفى الجنة لن تكون هناك أى شريعة، حيث لا توجد حرية فيها لأن الإنسان سيقوم فقط بالعمل السامى الخاص بأن يكون مع الله، وهو ما يمثل اللذة الكبرى، وأن علة هذا الفعل السامى لا تنتمى للإنسان وإنما إلى الله.

إن أكثر أعمال الإنسان استحقاقًا للثواب هى الإيمان بالله أو الثقة الكاملة فيه؛ وإذا تخلى الإنسان عن الأساس الأصلى للإيمان، فسينتج الكفر، لكن إذا تم نفى (الإيمان) بسبب معصية بعض الأوامر، مثل الصلاة أو الصوم...إلخ، فإنه لا يفقد بسبب ذلك صفة كونه مؤمنًا على الرغم من أنه يعتبر مذنبًا، وعندما يكون الأمر متعلقًا بأمور غير مفروضة بشكل دقيق، فإن معصية ذلك لا تُعد حتى ذنبًا.

ومن الصعب معرفة الرأى الحقيقى للعلاف حول العالم المادى. وإذا صدقنا ما قاله ابن حزم عن العلاف فإن العلاف ربما كان أول إسلامى تحدث عن الذرّة حيث قال عنها إنها عُنصر غير قابل للانقسام ويخلو من الامتداد ويخضع للحركة وليس به صفات حسية مثل اللون والرائحة والطَعْم...إلخ. وكل ذرة يمكن أن ترتبط بست ذرات أخرى مشابهة لها. وانطلاقًا من هذا فربما كان لديه مفهوم ذرى كمى وهندسى. ونظرًا لأن الحركة تنتمى إلى الذرات فإنها تكون فقط للذوات المحددة أو الأجسام، والكون- بما فى ذلك الأرض - يبقى فى حالة سكون. والحركة المحلية دائمة وأبدية، وفى كل ذرة يمكن أن توجد حركة فقط، وأعراض الأجسام يمكن أن تنقسم إلى نوعين: الدائمة والطارئة. وأعمال الكائنات تفسر بواسطة فعل الأسباب [العلل]، سواء الخارجية التى تصدر من كائن آخر أو الداخلية التى توجد فى نفس الكائن الفاعل.

ب- النظّام:

يبدو أن للنظام (٦) فكرًا معتزليا متطورًا . وبالنسبة له فإن الوحدة الإلهية الجوهرية أصيلة بشكل مطلق، وصفات الله وأسماؤه لها معنى واحد فقط: نفى أى نوع من التحديد عن الله، وسبب كثرتها هو تعدد وتباين أوجه النقص الإنسانى. وتمثل عملية الخلق المظهر الخارجى**ab extra** لوحدانية الله، وإذا قيل إن الله قد أراد هذا الشىء أو ذاك، فيعنى هذا أيضًا أن الله قد خلقه، وإذا كان الأمر يتعلق بأفعال بشرية، فإن هذا يعنى أن الله قد أمر بذلك، ولما كان الأمر مخلوقًا ومأمورًا به من قبل الله، فإن هذا كله يكون خيرًا. وأن القول بأن الله سوف يعذب عصاة المؤمنين أبديا يعتبر تفسيرًا خاطئًا وعبثًا. والله هو الكمال، وعلى العكس، فإن عمل الإنسان دائمًا يكون قابلاً للكمال، بما فى ذلك النص المكتوب للقرآن، يمكن إتقانه لأن الكامل هو عملية إنزال الوحى ذاتها. وإن سلسلة [رواة] حديث لا تدل على صحته، وإنما المعنى الداخلى للحديث أو الأمر المنقول. كذلك لا يعتبر الإجماع معصومًا لأن الأمة الإسلامية مثل غيرها يمكن أن تُخطئ.

أما المفهوم المادى للعالم بالنسبة للنظّام فيبدو أنه مخالف للنظرية الذرية. وتبعًا للأشعرى، فإن كتابه عن الذرة، والذى لم يصل إلى عصرنا هذا، ربما قد كتب لدحض نظرية الذرة لأن عملية الانقسام لا يمكن إيقافها، وإذا قبلناها فى الجزء فيجب أن نقبلها فى الكل، وأن تمتد حتى تصل إلى اللانهائى. والأجسام تتحدد من خلال ثلاثة أبعاد، وحادثة، وتخضع للتغيير، والحركة نوعان: أصلية ومولدة(التولد – التجدد والفساد). أما الصفات الحسية مثل الحرارة، واللون والألم، والبرد، والرطوبة والرائحة، والطعم، والصوت...إلخ فهى عبارة عن أجسام لطيفة ودقيقة تدخل فى الأجسام التى تمثلها، ويبدو من هذا أن النظام يقبل النظرية الرواقيه "الكراسيس" "**Krasis**" التى تعرف باسم "الكمون" "**Kumun**". وأن التغير يظهر من خلال الأعراض غير الحسية؛ لكن سواء فى هذه الحالة أو فى الحالة السابقة، فإن أى شىء يمكن أن يدخل فى شىء أو يدخل فيه شىء آخر، حتى ولو كان مختلفًا أو مناقضًا له. أما العناصر الخفيفة، الأقل حجمًا، والأكثر قوة، فيمكن أن تدخل فى الأخرى الأثقل وأن تحتلها: فاللون يدخل فى الرائحة والطعم.

وتبعًا للجاحظ، فإن النظام كان يرى أن عملية الاحتراق كانت تعنى ظهور العناصر الأربعة التى تكون الشىء المشتعل: الأرض [الرماد]، والماء، والهواء [الدخان] والنار. الرماد أو التراب له لون ورائحة، والماء له ضجيج، والدخان أو الهواء له حرارة ورائحة وطعم. والعالم السفلى يتكون أغلبه من (التراب)الأرض والماء وهما باردان، لكن أسفل ذلك توجد الحرارة أو النار، والاحتراق يتمثل فى انطلاق الحرارة الكامنة. وبنفس الطريقة يتم تفسير نشاط السموم التى لا تعمل وتؤثر ضد الجسم المرسل، وإنما فى جسم المُستَقبِل إذا كان محايدًا، ولو كان المستقبل لديه سُم خاص به ضد السم الذى استقبله، فإن هذا يقوى نشاط المستقبل ويؤدى إلى تدمير الجسم المرسل. كذلك فإن الخصائص المادية [الفيزيائية – والبدنية] والنفسية للأجناس تعتمد على الكمون وعلى توزيع الحرارة فى شكل جرعات: ففى الرحم يحدث نوع من الطبخ (النضج)، وتبعًا لطبيعة تلك العملية من حيث كونها صغيرة أو كبيرة، ينتج لون الجلد والشعر والسلوك والذكاء.

ويبدو أن التأثير الرواقى يؤثر بشكل واضح فى الأفكار السيكولوجية للنظام والتى هى ذات طابع مادى واضح. فالنفس عبارة عن جسم دقيق (لطيف) يدخل فى الجسم المرئى الحى ويتخذه مقرا له حيث تحدث عملية تداخل فيما بينهما. والجسم النفسانى **animico** يستخدم الجسم المرئى (المشاهد) كجهاز، حيث يرى بعينيه، ويسمع بأذنيه، ويشم بأنفه ويتذوق بفمه. والإدراك أو التلقى الحسى يحدث للشىء عندما يتم التقاط الشىء المحسوس بواسطة اختراق الحاسة له، كأن نقول إن حاسة النظر تقفز من المبصر وتخترق الشىء المراد رؤيته حيث تلتقط اللون، وليس الشىء الملون. والسمع يلتقط الصوت، وهو جسم لطيف منقول فى الهواء والذى من خلال الأذن يصل إلى السمع؛ وعملية إصدار الصوت من الإنسان أو اللغة هى حركة جسمية، وحتى الإرادة فإنها تحتاج لشىء لكى تحدث.

ويبدو أنه من الصعب فهم نظرية الطفرة التى تفسر الحركة، وربما تكون عبارة عن تجنب القول بأن الشىء المتحرك يجب أن يمر بكل النقاط الموجودة فى الفراغ للوصول إلى النقطة النهائية، وهو ما يمكن أن يكون صدى بعيدًا لحالات الشك الشهيرة لزينون الإيلى حول الاستحالة الجدلية للحركة بسبب قابلية الفراغ اللانهائية للانقسام. وبالتالى، فإن الطريقة الوحيدة الممكنة لجعل شك زينون الإيلى **Zenon de Elea** يبدو شيئًا بديهيا تمثل فى القفز على إمكانية الانقسام، بنفس الطريقة التى يذكرها التراث عن ديوخينيس دى سينوبى **Diogenes de Sinope** الذى ربما يكون قد دحض زينون. ولا يجب أن نستغرب مفهومًا خاصا جدا مثل الطفرة، وذلك إذا أخذنا فى الاعتبار أنه ينسب للنظام جدلية مغلقة، لم يهتم مطلقًا بنتائجها مهما كانت غريبة. وهكذا فينسب إليه القول بأنه إذا كانت الحياة الإنسانية يجب أن تبعث فى نهاية الزمان فإن هذا أيضًا يجب أن يتم مع الحيوانات التى يجب أن يكون مسموحًا لها بدخول الجنة؛ وإذا صدقنا البغدادى، فإنه حتى الخنزير لن يتم استثناؤه من عملية الحشر. وفى الجنة وبعد الدخول على الحضرة الإلهية،

ستحدث مساواة مطلقة، والتى لن يكون أحد فيها أقل أو أكثر من أحد، كما لن يوجد أى نوع من المراتب أو الدرجات.

ج- محمد الجبائى:

الجيل الثانى من المعتزلة يمثله محمد وأبو هاشم الجبائى وعبد الجبار. ويبدو أن الشخصية التى تربط أولئك المفكرين مع المعتزلة فى شكلها الأول هى أبو يعقوب يوسف بن عبدالله بن إسحاق الشحَّام، وهو معاصر للنظام وأستاذ محمد الجبائى، وإذا كان الأمر هكذا فلا يوجد أدنى شك فى أنه من الناحية الجدلية كان له موقف شخصى أقل انغلاقًا من المنسوب للنظام.

وينطلق محمد بن عبد الوهاب الجبائى (٧) من المبدأ الرئيسى للمعتزلة حول العدل الإلهى. فالله ذات أزلية لا تتغير، وفيه يتحد الجوهر والصفات فى وحدة مطلقة. والعلم الإلهى يشترك فى ذلك الوضع، وهو علم محيط وأزلى شامل لكل ما يوجد بصورة أساسية أو عارضة. وإن ما علمه الله أنه سيكون فسيكون وهو كائن، لأن عملية الخلق تعنى وجود المخلوق بالفعل، ولما كان ذلك من صنع الله فإن الخلق ليس حسنًا فقط وإنما هو أفضل شىء يمكن أن يوجد . ولما كان الله بصيرًا وكريمًا وعادلا...إلخ، فإنه لو كان يعلم شيئًا كان يمكن أن يجعل البشر أكثر إيمانًا وكرامة ولم يفعله فإنه يكون قد ارتكب نقصًا ويكون هو المسئول عن الشر وانحراف البشر. وبالتالى، فإن الله قد فعل كل ما يجب لنكون على أفضل وجه، وإذا لم نكن كذلك فإن تلك مسئوليتنا نحن.

وعملية إعلان الإيمان تمثل أمرًا متكاملا، وتشمل كل الأوامر الإجبارية [الفروض]،وإذا لم يؤدها فإنه يكون قد ارتكب إثمًا أو ذنبًا، وإذا كان هذا الذنب من الكبائر فإنه يلغى الحق فى الثواب الأخروى. وللكبائر أهمية كبيرة جدا حيث إنه باجتنابها تغفر الصغائر، ولكن تكفى النية فى ارتكابها لكى يعتبر المرء مرتكبًا لها وواقعًا فيها. وبالتالى، فإن النية تعتبر هى مصدر الطابع الأخلاقى للأفعال .

والأسمـــاء التى نستخدمها فى اللغة اليومية تختص بأشياء أو أعمال حدثت أو قابلة لأن تحدث، وعلى العكس فإن الأسماء المستخدمة فى اللغة العقائدية فإنها تدخل ضمن الكلام الخاص أو الاصطلاحى . فمثلا غير المسلمين يعتبرون مؤمنين عندما ينفذون أوامر دينهم، لكنهم غير مؤمنين من الناحية الدينية لأنهم لا ينفذون أمر الإيمان بشكل كامل وهو أن يكونوا مؤمنين مسلمين، وبالتالى، فإن إيمانهم يكون فعليا **factual** وليس اعتياديا. وفى هذه التفرقة يوجد أيضًا شرح نظرية المعتزلة "للمنزلة بين المنزلتين" للمؤمن غير المنفذ للتعاليم حيث إنه يعتبر فى درجة وسطى بين الكافر المطلق والمؤمن الحقيقى. وليس للكمية أهمية فى تحديد حجم الكبائر أو وصفها، وعلى العكس من ذلك الصغائر حيث تراكمها وكثرتها يؤثر بشكل ما على نوعيتها، حيث إن عددًا كبيرًا من الصغائر يتحول إلى كبيرة.

والصفات الإلهية ليست منفصلة عن الذات الإلهية، ولكن بالإضافة إلى ذلك يجب الاقتصار على استخدام تلك الصفات التى تتفق مع ضروريات (الجدلية) العقلية الإنسانية، ولهذا فإنه يرفض ستة من الصفات التى استخدمها علماء عقيدة آخرون. وعلى العكس، يؤكد أنه يمكن استخدام كلمة "شىء" للتعبير عن الله، حيث إن هذه الكلمة تطلق عادة على كل الذى يمكن أن يكون معروفًا ويمكن الحديث عنه، ولما كان الله يمكن أن يكون معروفًا ويمكن الحديث عنه، فإنه يمكن أن يسمى "شيئًا".

إن الله هو خالق كل شىء، وقدرته على الخلق غير محدودة، لكنها لا يمكن أن تكون متناقضة بحيث تخلق شيئًا ونقيضه المطلق، وإذا خلق الله القدرة على الرؤية فإنه لا يستطيع فى الوقت نفسه أن يخلق العمى، بل يخلق شيئًا ثم يخلق الشىء المضاد له. والعالم المخلوق لله يتكون من ذرات، يمكن أن تعمل حتى خارج الأجساد. والمواد تكون نوعًا، وهى، إلى حدٍ ما، تنتمى لكل (مجموع) الجسم. والأجسام يمكن أن تكون فى حالة سكون أو حركة، حيث إن كلا الحالتين هما من خواص الأجسام. والحركة تمثل تغيرًا، سواء كان أصليا أو متولدًا **de generacion** . والروح هى جسم جوهرى، ولا تعنى الحياة، لأن النفس لا يمكن أن

تحس بأى أعراض، والحياة هى أحد الأعراض، لكن الجسم الذى به روح يختلف تمامًا عن الأجساد التى ليس بها روح. ومع ذلك، ففى النصوص التى تُنسب إلى الجبائى لا يبدو عدم تجسيد الروح معرفًا ومحددًا بشكل واضح. وبعض الأعراض، على الرغم من عدم كونها جواهر [مواد] يمكن أن تكون دائمة، وبالتالى فيمكن أن يتم بعثها. وفى النهاية، فإن محمد الجبائى يعتبر العلل [الأسباب] نوعين: العلة فى ذاتها وذلك فى حالتها قبل الحدث، والعلة بالفعل التى تكون متحدة مع تأثير فعلها، وإذا وجد بين العلة فى ذاتها وعملها وسيط، فإنها لا تعتبر علة بشكل رئيسى، أما النوع الثانى من العلة – وهو المتحد مع تأثير فعلها – فهو دائمًا علة .

ويعدِّل الجبائى نظرية المعتزلة عن الإمامة من حيث إنها شىء يصدر عن رأى أغلب المسلمين، ولما كان ذلك الأمر لا يمكن التأكد منه بشكل فعلى، سواء كان ذلك من حيث التعريف أو بسبب الوجود الفعلى للعديد من الأئمة فى آن واحد، فإن ذلك كان يستلزم وجود نوع من التحفظ العملى. وهكذا يبدو أن الجبائى يفضل عليًّا بن أبى طالب على عثمان، لكن بدون أن يعنى ذلك قبوله للافتراض الشيعى. إن الأمر المهم فى هذا الصدد هو شىء مختلف جدا: هو سلوك الخليفة وظروف اختياره، وطبيعة المجتمع السياسى حتى يمكن وصفه بالإيمان أو الكفر، واستخدام الثروات العامة [مثل الماء، والكلأ] والثروات الخاصة (مثل الثروات العقارية وغير العقارية). وكذلك يرى أن الاستخدام القويم للثروات يجب أن تسبقه الكيفية السليمة للحصول عليها من خلال الاكتساب، والمصادرة (والتملك) والهبة، والميراث... إلخ، وإن كانت هناك مصادر أخرى مباشرة للثروة مثل الموارد الناتجة عن العمل، حيث إن كونها ملكية شخصية يعتبر فى ذاته أمرًا بديهيا، لأن العمل حق للإنسان يجب على المؤمن ألا يتخلى عنه حتى فى حالة فنائه فى الله..

د- هاشم بن عبدالوهاب الجبائى:

لقد تم إثراء العقيدة اللاهوتية للمعتزلة بصورة كبيرة بواسطة "نظرية الأحوال" التى أدخلها أبو هاشم بن عبد الوهاب الجبائى، وهو ابن المفكر السابق(٨).

فالصفات الإلهية تكون "من خلال كينونة الله فى ذاته" وبالتالى فهى "أحوال" دائمة فى الذات الإلهية [الجوهر الإلهى]، وهى فكرة وصل إليها من خلال مفهومه عن عملية الخلق.

إن عملية الخلق هى الفعل الذى يمنح الله من خلاله الكينونة لما هو مخلوق، وهى مشيئة الله الواضحة، والله يخلق الأشياء عند التفكير فيها، وبما أنه لا توجد مقارنة بين الذات الخالقة والمخلوقة، وبالتالى فإن الصفات الإلهية لا يمكن أن تُفهم بشكل مشابه لمعانى نفس الصفات إذا تم تطبيقها على المخلوقات. ولو كانت الصفات فى ذاتها لها جوهر قديم مستقل بذاته مثل الصفات الموجودة فى الله، فقد يحدث هذا فى الله الكثرة، وإذا خلت تلك الصفات من ذلك الجوهر، فإنها تكون عبارة عن أعراض فحسب، بمعنى كلمات بسيطة، فالذات الإلهية من حيث التعريف تخلو من الأعراض. وكان الجبائى الأب قد وصل إلى نتيجة عدم وجود أهمية عقيدية لكون أن هذه الصفات قد ذكرت فى القرآن، وبالتالى، فقد كان هناك حل واحد فقط: إن الصفات لا تزيد عن كونها أحوالا متوسطة بين الذات فى حد ذاتها وبين ما هو غير جوهرى. فالصفات لا تمثل واقعًا مستقلا مختلفًا عن الجوهر الإلهى، كذلك فهى ليست شيئًا زائدًا مثل صوت المزمار **flatus vocis** لأنها بشكل ما تشارك فى الواقع الجوهرى، لأنها توجد بسبب علاقة معه. وبالتالى، تكون صفات خاصة بالذات الإلهية.

إن المفهوم السابق كان يقدم مشكلتين: تعريف معنى "حال"، وطبيعة المشاركة فى الذات الإلهية. فيعترف أبو هاشم الجبائى بأهمية المشكلة الأولى، حيث لا يمكن تعريف الحال بأنه نوع، لأن ذلك قد يعنى قبول "حال من الأحوال". ومن هنا فإنه من المناسب تحليل وفصل كل ما يمكن أن يؤدى إلى علة ذلك الذى لا يمكن أن يحدد العلة. وبين النوع الأول نجد آراءه حول الأفكار المتعلقة بالجوهر، وبين النوع الثانى يذكر الصفات التى لا تعتبر آراءً أو أحكامًا، والنوع الأول فقط هو الذى يجب أن يذكر بين الأحوال، وذلك مثل صفة عالم، لأن منْ يكون عالمًا فهو يكون قبل ذلك حيا وموجودًا. وهكذا، فإن "الحال" هو الحكم الذى ينطبق على علة

لازمة لذات يكون الوجود طبيعتها. وبالتالى فهذا الأمر هو عبارة عن معالجة للمشكلة القديمة الخاصة بالكليات، وإن كان ذلك يتم باستخدام مصطلحات جديدة. وحتى ذلك الوقت كان المعتزلة قد اتخذوا موقفًا صوريا أو اسميا، لكن أبا هاشم يخالف ذلك الموقف، حيث غير ما يجب تغييره، واتخذ موقفًا مشابهًا لأصحاب المعانى **conceptualismo**، والذى سوف يدافع عنه بيدرو إبيلاردو **Pedro Abelardo** فيما بعد فى المدرسة الفلسفية اللاتينية. وعلى الرغم من الانتقادات التى وجهت لأبى هاشم، فإن تلك المفهومية الخاصة كانت تتفق مع الافتراضات الأفلاطونية الحديثة الموجودة فى كل هذه المسائل التى تفسر كيفية مشاركة الصفات المفهومة كأحوال خاصة بالذات الإلهية فى الجوهر الإلهى.

إن الدقة الجدلية لأبى هاشم الجبائى تبدو أيضًا عند تقييمه للحرية الإنسانية، فيرى أن الفضل أو الغفران هما عطاء من الله بلا مقابل يضاف إلى الحرية، وهذا يعنى أن الإنسان الذى يسير فى طريق الاستقامة معتمدًا فى ذلك على نفسه وبدون مدد من الله أو فضل أو مساعدة قليلة منه يكون أفضل من ذلك الذى يعمل وقد أسبغ الله عليه فضله . وقد استاء الأشاعرة من هذا الرأى واستنكروه ورفضوه. وبنفس الطريقة، كان يرى أن الشر الذى يعانى منه البار أو التقى له معنى، والله يسمح به بقدر ما يبعد الذنب عن ذلك البار، ويجعله، على الرغم من الألم الذى يحسه، يقرر أن يفعل الخير بكامل حريته. والثواب والعقاب لا يجب أن يكونا مطلقين، وإنما من المناسب أن يكونا فى حالة توازن لأن السلوك العام لأغلب البشر يتأرجح بين الخير والشر. وليس من الضرورى التوبة [الندم] من الصغائر، وذلك لأنه ليس من الممكن القيام بتوبة جزئية عن جزء من الكبائر؛ وإن الذى يتوب توبة خالصة وحقيقية يقوم بعمل كامل يشمل كل الذنوب والأخطاء.

هـ - عبدالجبَّار:

كان لعبد الجبار(٩) دور كبير فى صياغة مذهب المعتزلة فهو الذى قام بعملية (ترتيب) التصنيف للآراء العقيدية الخاصة بها. ونعرف لعبد الجبار العديد

من المؤلفات، بعضها كبير جدا ومهم (١٠)، ويدل على معرفته بالفكر اللاهوتى السابق والمعاصر، كما يدل على جهله بالفلسفة الإسلامية، حيث إنه لا يذكر الكندى ولا الفارابى ولا ابن سينا. وفى مقابل ذلك يدحض آراء محمد بن زكريا الرازى ويخصص حوالى عشرين صفحة فى نقد الآراء المسيحية.

فبجانب عرضٍ أفضلَ للآراء العقائدية للمعتزلة حول وحدانية الله، والعدل الإلهى وحرية الاختيار الإنسانية، يطالب عبدالجبار بالاستخدام المنهجى للطريقة الحاسمة في الاستدلال ***apodictica*** وطرق الإثبات الخاصة بها، حيث يطبق ذلك على دليل وجود الله والطابع الحادث للخلق. وهو عبارة عن دليل مفترض خاص بـ "حدوث العالم" **ex contingentia mundi**، على الرغم من أن التحليل المقدم يخص فقط **ex contingentia rerum**. وسيره الجدلى يكون على النمط التالى: إن كل الذوات المحددة تخضع للاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، وبالتالى، فهى ممكنة وطارئة وعارضة، الجسم لا يسبق العناصر التى تكونه وهو بالتالى أيضا عارض، كذلك فإن العالم يتكون من أجسام وهو أيضًا عارض، وبالتالى، لا يمكن أن يكون أزليا ويحتاج لشىء غير عارض يجعله يوجد وهو: الله. إن عرض عبد الجبار فيه إسهاب كثير، ويبدو أنه لُحس بضرورة الرد على كل موقف لا يكون مشابهًا جدا (مطابقًا) لموقفه، وهكذا يرد على علماء الفلك، والثنويين والغنوصيين و"رسائل إخوان الصفا". والنظرية التى يرفضها (إن الخالق لا يحتاج لأن يخلق العالم، وإنه إذا كان يفعل ذلك بسبب علمه وحكمته، فإنه سيخلق بصورة أبدية، لأن علمه أبدى، وتوجد علة أولى وهى الله، ويوجد أرواح أو عقول سماوية)، ولما كان يشاركه الفلاسفة فى رأيه، فإن ذلك يعطى الفرصة لأن يذكرهم، لكن الأمر ليس كذلك: حيث إن الرازى هو الوحيد المذكور.

كذلك، فإن نظرية المعتزلة عن الصفات الإلهية تبدو منظمة جدا، حيث يقسمها إلى ثلاثة أقسام:

١- صفات خاصة بالله فقط: القادر على كل شىء.

٢- صفات يمكن أن يوصف بها الله ومخلوقاته، ولكن بشكل مختلف: مثل صفة عالم.

٣- صفات يمكن أن يوصف بها الله ومخلوقاته مع تشابه فى الطريقة (الحال).

والصفة التى تنطلق منها الصفات الأخرى هى صفة "القادر على كل شيء" ويختص بها الله فقط. لكن الله هو ذو المعرفة السامية والرفيعة التى تبدو فى عملية الخلق، والله هو ذو الحياة التامة، لأن ما هو متحرك "ذو نفس" يفوق ما هو غير متحرك، ويكون هو الذات، لأن ما هو موجود أفضل مما هو غير موجود، والله أزلى ليس له بداية غير ذاته. ويرى عبدالجبار أنه يجب أن ينفى عن الله أى صفة تعنى أن الله جسم أو أنه عَرَض، وأنه قابل لأن يُرَى بالأبصار أو التركُّب من أجزاء أو أن تكون له حركة داخلية أو خارجية. ولهذا، لا يمكن أن يُنسب إلى الله، ولو على سبيل الاستعارة، أى لون من التجسيم، ولا يتحمل أى عارض، ولا يمكن أن يرى رؤية حقيقية أو خيالية أو عقلية، ولا تحدث له أى عملية انبثاق سواء من ناحية الخارج أو داخل ذاته. وكل هذا يطبقه عند الرد على المزدكية والغنوصية والمسيحية، مقدمًا فى ذلك معلومات جيدة، حيث يفرق بين أربع فِرق من المؤمنين بالثنوية هم: السَحَرة أو المزدكيون، الذين يضعون - مقابل الله كنور - أهورا مازدا **Ahura Mazda** - الظلمات [أهريمان]، وإن كان بعضهم يعطون أولوية لإله النور على الظُلمة، أو المانويين الذين يعتبرهم من المؤمنين المطلقين بالثنائية، والغنوصية التابعون لمارقيون **marcionistas** الذين يقبلون ثلاث بدايات إلهية: النور، والظُلمة والمزج بينهما، والغنوصيون أتباع بارديسان**Bar Daysan**، والذين يعتبرون الظلمات خالدة، لكنهم ينفون عنها وجود النفس. ويعترف بأن المسيحيين ليسوا من المؤمنين بالثنائية، لكنه يرفض التثليث عندما ينفى وجود عمليات الانبثاق الذاتية فى الذات الإلهية، كما يرفض التجسيد وذلك لنفس طبيعة الوحدة الإلهية حيث يبين بوضوح الاختلافات الموجودة بين تفسيرات الذين يؤمنون بطبيعة واحدة للمسيح والنسطوريين والأرثوذكس.

أما عقيدة حرية الاختيار للإنسان فقد عرضها عبد الجبار بشكل رائع. فالإنسان هو كما هو لأن الخالق أراد الإنسان هكذا، وجعله المسئول الوحيد عن أفعاله، ولهذا فإن نسبة علة الأفعال الإنسانية لله لا تمثل خطأً فقط وإنما كفر جائر، وأن الذين يتبنون مثل هذه الآراء من أمثال أتباع جهم بن صفوان هم- ببساطة – غير أتقياء، حيث ينسبون لله خطاياهم. ولكن يجب ألا نقصر مجال حريتنا على اكتساب الفعل "كسب" فحسب كما أكد ضرار بن عمرو [نهاية القرن الثامن وبدايات القرن التاسع] والذين ساروا على دربه من الأشاعرة حيث يجعلون أفعالنا تنعكس على الله. إن انتماء الفعل للإنسان يتضح من قدرته البدنية، والتى لا يمكن نفيها، لأن ذلك يعنى نفى إرادتنا العقلية (عقلانيتنا)، كذلك فهى ضرورة عقيدية لكى يكون الإنسان مسئولاً ويكون الله عادلاً. والعدل الإلهى يريد الخير ولا يريد الشر، ولهذا فهو يعاقب على الذنب فى هذا العالم وفى العالم الآخر. ولو أنه فُهم جيدًا معنى الله، سيُفهم فى نفس الوقت أن الله يمكن فقط أن يريد الخير، وأن الشر والألم واللذات تكون لها علاقة بالطبيعة الإنسانية، وعلى أى حال، فإن الله يعلم ذلك وسوف يحاسب من خلاله عند ساعة الثواب.

إن العقلانية المتفوقة لعبد الجبار شملت أيضًا الموضوعات الخاصة بالكتب المقدسة. فالقرآن كتاب كامل، لكنه مخلوق-مثل غيره، والفرق بين نبى ونبى رسول هو فقط أمر يتعلق بنا، كذلك، فإنها بشكل ما تمنح النبى وضعًا خاصا يختلف عن وضع عامة البشر، ولهذا، يجب ألا يكون الأنبياء قد ارتكبوا كبائر. إن نعمة النبوة التى يهديها الله للأنبياء، هى هكذا لصالح كل البشر، وكل القوانين(الشرائع) الدينية التى أنزلها لله للإنسان هى مصدر رحمة ودليل وشهادة على حقائق مفيدة للإنسانية، لكن الله يستطيع أن ينسخها عندما يوحى بقوانين أخرى تالية.

٦- رد فعل مذهب الإرادية:

إن هذا المفهوم- الخاص بالمعتزلة – الذى يتميز بانفتاحه الكبير من الناحية العقيدية، والإيمان العميق من الناحية العقلانية، والدفاع الواضح والكبير عن حرية

الاختيار الإنسانى كان من الطبيعى أن يدخل فى حالة صراع جدلى حتى فى حالة الوضع السامى الذى أعطاه المعتزلة لصفة الله القادر على كل شىء وما يمنحه للإنسان من حرية. تُرى هل سيُحرَم الإنسان من تلك المكانة العالية والخاصة جدا؟

أ- مقدمات الأشاعرة :

كما سبق ورأينا، فإن عبد الجبار قد نسب إلى جهم بن صفوان وعمر بن ضرار أراء تنفى حرية الإنسان فى الاختيار، وبالتالى فهما فى ذلك يسبقان مواقف الأشاعرة. إن جهم بن صفوان ربما يكون قد أكد عقيدة جبر الإنسان. إن أفعال الإنسان لا تتحول إلى حقيقة وتأخذ شكلا فعليا بدون مساعدة من إرادة الله، مهما كانت تلك المساعدة بعيدة. وبين الله ومخلوقاته، بما فيها الإنسان، توجد هوة أنطولوجية حقيقية، فلا يمكن أن ننسب إلى الله أى صفات إنسانية، لا على سبيل التشبيه ولا بنفى الأمور التى يمكن أن تحدد الله، وليس فى إمكاننا أن نعرف عن الله أى شىء لو لم يُظهره لنا باختياره. وكل ماعدا الله فهو مخلوق فى اللحظة التى تم فيها ذلك، وإذا كان هذا يُفهم على أنه تغيُّر، فيمكن أن يقبل أن الله تحدث به تغيرات. ولا يوجد بين المخلوقات شىء أزلى، حتى الكون، أو الإنسان، والحياة، بما فى ذلك النار والجنة، وأن الأشياء تبقى وتستمر مادام الله قد خلقها ورعاها وأمسكها ودعمها. لكن لما كان العزم أو التصميم الآخر هو عبارة عن فعل اختيارى، فإن منْ اعتصم بالله الحق فى قلبه، فإنه سينجو حتى ولو لم ينطق بالشهادة أبدًا. كيف تكون، مع ذلك، لنا مسئولية تجعلنا أهلا للثواب أو العقاب فى المستقبل ؟ يبدو أن الجبريين – هكذا اعتاد (الناس) تسمية هذا الفريق – لم يضعوا لذلك حلا دقيقًا، ولكن ضرار بن عمرو [فى القرن التاسع الميلادى] – تبعًا لما ذكره عبد الجبار – حل المشكلة من خلال كسب الأعمال أو الكسب.

كذلك، فإن مشكلة العلم الإلهى وعلاقته بالكتب المنزلة كان قد عالجها المعتزلة برأى متفتح، لكن القرآن كان يعد شيئًا مقدسًا لا مكان للخطأ فيه، حتى ولو كان نحويا. ولتجنب المشكلة أو تفاديها ظهر الاتجاه الذى يعتبر القرآن ككتاب

مظهـرًا خارجيـا للسر الخـاص بالذات المطلقة الواحدة لله. وهكذا، فقد اعتبر أبو عبد الله بن محمد كرَّام السجيستانى [القرن العاشر الميلادى]، أن القرآن، قبل حدوث الخلق، والذى يمثل فعلا حرا للإرادة الإلهية القادرة على كل شيء، كان بمثابة جوهر غير متميز، وكان مختلطًا مع الجوهر الإلهى: الصمت الإلهى. وعندما تحطم الصمت كنتيجة لعملية الخلق، ظهر السر كشريعة إلهية، وهى التى تعمل كجوهر والذوات تعتبر أعراضًا لها. والله يمكن أن يفهم مثل "جسم أبيض"[(١)] يتحرك بصورة أبدية، ولكن لا تؤثر فيه التغيرات بأى شكل، لأن الله هو المُحدِّد، وليس هو المحُددً. وبالتالى، فإن كل ما وجد فهو كذلك بسبب الإرادة الالهية، وأن كل ما يتغير فإنه يتم بأمر منها. وأن الإنسان لا يخرج عن هذا المبدأ العام، وعمله يتجه بصورة إجبارية نحو تنفيذ القانون الإلهى كما يتبين – بدون أى خطأ أو عيب – فى مظهره: القرآن، بشكل حرفى لدرجة أن محدد الفعل ليس هو فعل الإيمان فى ذاته وإنما هو المظهر الخارجى لذلك الإيمان[(٢)] . ومع ذلك، فإنه وربما كنوع من الترابط والتناسب الجدلى فحسب، فإن ابن كرام ينفى أبدية النار وعصمة محمد: فلقد كان النبى خَطَّاءً مثل غيره من البشر، إلا فى إبلاغه للوحى.

ب – أبوالحسن الأشعرى:

تبعًا لاعترافه الشخصى الذى سجله كاتبو سيرته، فإن أبا الحسن بن إسماعيل الأشعرى (١١) كان تلميذًا لأبى على محمد بن عبد الوهاب الجبائى، واعتنق عقيدة المعتزلة حتى اقتنع بخطئهم العقيدى الكبير: التقليل من صفة القادر على كل شيء لله. وتبعًا للمؤرخين فإن قطيعة الأشعرى مع زوج أمه ومعلمه الجبائى كان سببها جدالا حول قضية الصلاح والأصلح . وقد كانا يتناقشان حول إخوة ثلاثة: أحدهم مؤمن والآخر كافر، والثالث مات قبل البلوغ، لقد استحق الأول

---

(١) ابن كرام لم يقل شيئًا يدل على هذا المعنى . (د. مدكور).
(٢) كانوا يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب. (مقالات الإسلاميين، طبعة ريتر ص ١٤١. (د. مدكور)

الجنة، والثانى النار، والثالث الأعراف. عندئذٍ قدم الأشعرى المشكلة التالية: "ولماذا لم يمنح الله الثالث الحياة الكافية لعله كان قد اجتمع مع أخيه الأكبر فى الجنة"؟ فرد الجبائى: "لأن الله يعلم بكل تأكيد، أنه لو عاش بما فيه الكفاية لربما ذهب إلى النار مع أخيه الثانى". عندئذٍ رد الأشعرى: "حسنًا، لماذا لم يُمت الله الأخ الثانى فى طفولته وبهذا يكون على الأقل قد أنقذه من دخول النار؟ فأجاب المعلم: "بكل تأكيد لأن الله ربما أراد أن يرى هل يستطيع الأخ الثانى الوصول للكمال". حينئذٍ ربما ردَّ الأشعرى مُنهيًا: "وبالتالى، فإن الله كان يريد أن يرى ما إذا كان الأخ الثانى يستطيع أن يبلغ الكمال وحَرَمَ الثالث من هذه الفرصة". وأمام هذا الوضع، ربما فقد الجبائى صبره ودعا ابن زوجته وتلميذه بالشيطان، فردَّ عليه هذا واصفًا إياه بالحمار.

وتبعًا للمؤرخين، فبعد أن انفصل الأشعرى عن المعتزلة أعلن على الملأ فى المسجد الجامع فى البصرة بأنه كان قد اعتنق عقائد مخالفة، وأنه ينكرها بشكل صريح، وأنه يعلن إيمانه بقدرة الله الكبيرة، وبالوجود المسبق للقرآن بوصفه كلاما إلهيا، وبإيمانه بالصفات الإلهية، وبإيمانه بقدر الله الأزلى(الجبرية)(1). ولكن نظرًا لأن فكر الأشعرى لا يختلف فى تفاصيله عن المعروف عن عامة الأشاعرة فمن الصعب تقديم آرائه بشكل محدد ومنفصل (١٢). وما يمكن اعتباره شيئًا مؤكدًا هو نقطة الانطلاق التى تقوم على مفهوم المشيئة الإلهية **voluntarista**: إن الإرادة الإلهية تحكم وتدبر أفعال الإرادة الإنسانية، إذن فماذا بقى للإنسان كفضيلة عملية خاصة؟: هو كسب العمل. وهذا جعله يضع (يتخذ) موقفًا محددًا بصدد القدرة الإنسانية "الاستطاعة" التى لن تكون فطرية فى طبيعته الذاتية، لأنه من خلال طبيعته يكون فى بعض الأحيان قادرًا، وفى أحيان أخرى غير قادر. وفى هذه الحالة فإن نية الطاعة لدى الإنسان يجب أن تكون مخلوقة من قِبَل الله، وهو موقف لم يكن واضحًا بما فيه الكفاية فى فكر الأشعرى. لكن من الناحية العملية يستحيل فصل فكره عن مجموع فكر الأشاعرة، حيث إنه من المعروف أن الأشاعرة يعدُّون

---

(١) لا يقول الأشعرى بالجبرية، بل إنه يرفض الموقف الجبرى ويقوى ذلك بنظرية الكسب وهى محاولة منه لاتخاذ موقف بين الجبر وحرية الإرادة. (د.مدكور)

المشيئة الإلهية غير محدودة ومُطلقة. إن الله يمكنه أن يعاقب بالنار على أصغر الذنوب، بما فى ذلك الأطفال، ويمكنه أن يخلق إنسانًا وهو يعلم أنه سيكون كافرًا، وسيهلك هلاكًا أبديا بسبب كفره، وكل هذا لأن الخير والشر هما هكذا لأن الله قد جعلهما كذلك . وهكذا، فإن الإيمان يتمثل فى قبول الحقيقة المنزلة، ومهما ارتكب الإنسان من ذنوب، فإنه يكون مؤمنًا إذا كان يعتقد بقلبه، وإن كان الإيمان لا يغير من طبيعته كعاصٍ.

وحول مبدأ قدرة الله وجبروته وضع الأشعرى نظامًا مغلقًا لا يخرج شىء فيه عن الإرادة الإلهية، حيث رفض أن تكون الأشياء المخلوقة ممكنة بسبب نفسها. وأن الله ليس فقط الذات الضرورية، وإنما أيضًا هو الإمكانية المطلقة. إن الأشياء بدون القدرة الإلهية ليست ضرورية وليست ممكنة، وإنما بكل بساطة لن توجد. والطبيعة عبارة عن مظهر بسيط ومعها واقع غير ثابت وسريع الزوال، وتتكون مما لا يُحصى من الذرات التى يستطيع الله أن يجمعها أو يفرقها متى أراد، وبالطريقة التى تبدو له أفضل. والجوهر يخلو من أعراض خاصة به، ويتحمل ما يمده الله به فى كل لحظة بحيث إن الجوهر يتحدد بواسطة الأعراض وليس العكس.

إن الأشياء الممكنة "فى ذاتها" لا توجد فحسب، بل، إن القول بأن هذا الشىء ممكن هو تأكيد على أنه قد أصبح موجودًا. إن إمكانية الكون(أى الكينونة أو الوجود) نفسها لا يمكن أن توجد إلا فى علم الله، فهو الذات الضرورية فى نفسها، حتى لو بدا ذلك غريبًا على أسماعنا، كما حدث مع ابن سينا وابن رشد. إن هذا الرفض الحاسم لإمكانية الأشياء المخلوقة، كان يجبرهم [يدفعهم] على رفض مبدأ العلية. ويقول الأشاعرة إنه من الصحيح أننا نرى الشمس تضىء وتبعث الدفء، وأن حدوث نزيف يفقد خلاله الكثير من الدم قد ينهى حياتنا...إلخ، لكن هذه الأمور تحدث هكذا لأن الله أراد ذلك، وإذا كان هذا يتم دائمًا بهذا الشكل فلأن الله جعل ذلك يأخذ شكل العادة وأن تستمر الأشياء فى حدوثها على هذا النمط، ولقد أثبتت المعجزات أنه فى بعض الأحيان يمكن أن تحدث الأشياء بشكل مخالف لما هو

معتاد. لكن وبدون اللجوء للحالة الاستثنائية التى تتمثل فى المعجزات، فإن ما تبينه لنا الخبرة هو(وجود) علاقات تلازم وليس علاقات اتصال أو ارتباط قائم على العلة، لأن الفاعل الحقيقى الوحيد هو الله. إن كل المعرفة الإنسانية تقتصر على أنها لا تزيد عن علم محتمل بشكل مطلق، وهذا المفهوم سيؤدى فيما بعد إلى أن يدافع الأشاعرة - انطلاقًا من فكر نقلى تقليدى دينى- عن الاحتمالات الجريئة جدا والتى هى موضع شك.

لم يبلغ الأشعرى بالأمر مداه، ولم يرفض قيمة المعرفة وإمكانية الوصول إلى الحقيقة. إن المعرفة الإنسانية لها قيمة نسبية، وإن المجهود العقلى يمكن أن يطبق فى تفسير القرآن والذى يمكن أن يوصلنا إلى الحقيقة إذا استعملنا المنطق فى توضيحه. وبالتالى، فإن هدف المعرفة وهدف الدين يتفقان: حمل الإنسان على البحث عن القرب إلى الله. وعلى الرغم من شكه المعرفى، فإن الأشعرى يستخدم المنطق بشكل رائع بل ومبالغ فيه لإثبات صحة القرآن، ووصل إلى أن يؤكد أن أى مؤمن يمكن أن يقتنع بصحة الإيمان من خلال المنطق. وهكذا فإنه يجب إقناع كل إنسان بشكل عقلانى بصحة الإيمان عندما يصل إلى سن البلوغ.

وتبعًا للأفلاطونية الحديثة، فإن الله هو العلة الأولى لكل الأشياء، فالله بالنسبة للمادة الأولية [الخام] ولكل الخلق، يمثل العلة المؤثرة. وفى الحقيقة فإن العلة والتأثير لا ينفصلان عن بعضهما بعضًا، فإذا افترضنا أن الله قد خلق العالم بعد الزمن، وقبل أن تخلقه الإرادة الإلهية، فإن الله ينقصه نوع من الكمال الذى يستلزم مصاحبة العالم المخلوق لعلته وبالتالى، فإذا كانت العلة أبدية، فإن التأثير يكون كذلك، وبالتالى، فإن العالم يكون أزليا. وهذه النتيجة تتناقض مع الوحى، والأشعرى يؤكد أنه فى هذه الحالة فإن الخطأ يكون فى عملية التدليل، ويجتهد فى أن يثبت بطريقة منطقية أن العالم خلق بعد زمن. وإذا حللنا المكان والزمان نلاحظ أن الزمان متناهٍ، وأن سلسلة تتكون من ذوات متناهية فإنها تكون أيضًا مجموعًا متناهيًا، وبالتالى، فمن الناحية المنطقية فإن الطابع اللانهائى للعالم غير معقول، وأن العالم يجب أن يكون متناهيًا. والأشاعرة المدافعون بحماس منقطع النظير عن

تأكيدهم أن الذات المحددة هى نفس الذات المحددة الموجودة فعلا، سيؤكدون أنه خارج ما هو موجود فعليا وحقيقة لا يوجد شيء آخر. هذا الموقف أدى إلى مذهب الاسمية **nomalismo** بشكل مبالغ فيه وذلك فى مشكلة الكُلّيات: يوجد فقط الذوات المحدودة الموجودة فعلاً، إن الطبيعة الوحيدة الموجودة هى الفردية، وبالتالى فإن الكليات هى تصورات عقلية، ولا يوجد أى شيء حقيقى يؤيدها خارج عقل من يسمونها.

إن المسلمين أتباع الأفلاطونية الحديثة كانوا قد دللوا فى مواجهة مذهب القائلين بحرية الإرادة – أنه لا يمكن الحديث عن الإرادة إذا لم يتم ذلك فى شكل علاقة الشيء مع تلك المشيئة. وهذا دفع الأشعرى إلى أن يناقش قضية الإرادة فى ذاتها، وذلك بالإضافة إلى علاقتها مع السبب المُحدِّد، بمعنى ماذا تعنى الإرادة الخالصة، والتى يعتبرها تتمثل فى الحرية؟[1]، ولكى يشرح عقيدته لجأ إلى المعارف الفلكية المعروفة فى زمنه، وتساءل: ألا تستطيع النجوم أن تدور من الشمال إلى اليمين، بمعنى عكس ما كان يعتقد حينذاك؟ إذ يتساوى دورانها فى اتجاه ناحية معينة مع دورانها فى اتجاه الناحية أخرى، فمعنى ذلك أن الله اختار اتجاهًا معينًا بدون أن يكون لمشيئته أى شيء يحددها (يحكمها). لكن المشيئة المطلقة، مثل عدم التحديد المطلق، تحمل فى طياتها خطر تقديم إله متعسف – متحكم – استبدادى، ولتصحيح ذلك ناقش الأشعرى عقيدة الصفات الإلهية. فمن الصحيح أن الله قدير ويستطيع أن يفعل كل شيء، لكنه أيضًا عادل، والله – انطلاقًا من ناحية نظرية بحتة – يمكن أن يفعل الظلم، لكن نظرًا لأنه العدالة بامتياز، فإنه لا يحبه، ويمكن أن يحب ما هو جور أو قبيح، لكن لأن الله هو الكمال فإنه لا يحبه وبالتالى، فإن الله قدير وخالق وعادل وعليم وعالم بكل شيء وهو كذلك الحياة الكاملة، والكلمة التى تفوق الوصف لبلاغتها فتخترق عقول البشر وتدخل إلى قلوبهم. إن هذه الصفات الإلهية ليست هى الجوهر الإلهى وإنما توجد فيها، ولا يمكن أن يأخذ هذا معنى تجسيميا. وعندما يتحدث القرآن عن يد الله، فهذه عبارة عن

---

(١) هذا الكلام لا ينسب إلى الأشعرى نفسه بل إلى بعض أتباعه كالجوينى (٤٧٨ هجرية). (د. مدكور)

طريقة تعبير حتى يفهم كل المؤمنين. وعندما يُقال إن القرآن أزلى، فلا يجب أن يُفهم ذلك على أنه الكتاب المكتوب فى الصحف وإنما كلام الله النفسى، السر الخالد المنعكس فى الكتاب المقدس.

٧ - الأشاعرة :

أ - تصنيف ابن الباقلانى:

يعود الفضل فى تصنيف كتب الأشاعرة وتصنيف علم العقائد النظرى الإسلامى، بصورة أساسية إلى أبى بكر محمد بن الطيب بن محمد، المعروف بالباقلانى البصرى(١٣). ويبدو فكره موضوعًا ومنظمًا بشكل رائع فى كتاب "التمهيد" الذى - على الرغم من أن هدفه كان الدفاع والجدل- يمثل مرجعًا جيدًا عن الفلسفة. وبنيته هى التالية: العلم الإلهى للذات، والله ووجوده وصفاته؛ والرد على الملل غير الإسلامية [البراهمة، والمسيحيين، واليهود والمزدكيين] ومحمد ونبوته، والمصادر والأسعار، وفترة الحياة، وهداية الله للإنسان إلى الطريق المستقيم، وقيادة الإنسان لنفسه إلى طريق المعصية، والرحمة، والإيمان، والأسماء، والشريعة والشفاعة والإمامة.

ويرى الباقلانى أن العلم هو المعرفة الحقيقية والتى تتمثل فى معرفة الأشياء فى واقعها وحقيقتها. ويوجد نوعان من المعرفة: معرفة إلهية وهى خالدة ومعرفة البشر وهى مخلوقة. والمعرفة الإنسانية تنقسم إلى معرفة ضرورية وهى التى تكون بديهية بذاتها، والمعرفة الجدلية أو المنطقية والتى تعتمد على التعليل والاستنتاج؛ والمعرفة الضرورية تُكتسب من خلال ست وسائل: الحاسة الداخلية، والحواس الخمس الخارجية. أما عملية التعليل والاستنتاج فيمكن أن تتم بطرق مختلفة: بالتقسيم [التحليلى]، وبالاستقراء، والقياس. وهدف العلم هو "التوصل إلى المجهول" [ما هو غير موجود] والذات [مـــا هو موجود]، واللاشىء أو المعدوم يشتمل على ستة أنواع:

١- المعدوم الذى لم يوجد مطلقًا ولن يوجد، مثل ما هو مستحيل فى شكله الأساسى.

٢- المعدوم الذى لم يوجد مطلقًا ولا يوجد الآن ولكن من الممكن أن يوجد.

٣- المعدوم فى الحاضر، ولكن سيوجد مستقبلاً مثل البعث.

٤- المعدوم الحاضر، ولكن وجد فى الماضى، مثل حياتنا الماضية.

٥- الذى يمكن أن يكون أو لا يكون [المحتمل].

والذات نوعان: خالدة، ومخلوقة. والذات المخلوقة(الموجودة) يمكن أن تكون: جسمًا أو جوهرًا أو عرضًا. والجسم مكوَّن من جواهر. والجوهر هو الحامل لعرض واحد فقط، والعرض هو ما يحتاج فى بقائه إما إلى جسم أو إلى جوهر. والمجموع أو الكل والعالم يكون مخلوقًا حيث إنه يتكون من جواهر وأعراض. والجسم، والجوهر والأعراض مخلوقة وبالتالى فإن الكون كله يكون مخلوقًا.

ينطلق *الباقلانى* من هذه المبادئ ليثبت وجود الله:

١- لأنه السابق على كل العالم الحادث. إن كل ما هو مخلوق يحتاج إلى فاعل، وإن الخبرة تعلمنا أن بعض الأشياء تصدر عن أخرى، وفى نهاية السلسلة يوجد الخالق.

٢- وبسبب نظام العالم، فإن كل الأشياء لها نظام متسلسل يفترض إرادة منظمة.

٣- وبسبب الطابع المتميز للأشياء، حيث لا يوجد فى تكوينها أى لون من التناقض.

٤- وبسبب وجود الحياة: فإن كل كائن حى يصدر من عناصر غير حية، وبالتالى، تحتاج لمانح للحياة، وهذا المانح هو الله، وهو الخالق الضرورى، وهو المشيئة المدبِّرة، عليم بما يناسب كل مخلوق، وحى يمنح الحياة، مخالف للحوادث

بصورة مطلقة وليس يشبه أحدًا من مخلوقاته، لم يولد أو يخلق، لأن كل ما هو مولود أو مخلوق يحتاج إلى فاعل.

ومن آراء الباقلانى أن الله خالد أزلى وواحد أحد، لأنه لو كان هناك العديد من الآلهة فإن أحدهم سيكون أكبر من الآخر وأعظمهم يكون هو الإله، أما لو كانوا متساوين، فسيُدمر بعضهم بعضًا. إنه حى، عليم، له مشيئة مطلقة، سميع، بصير، وحكيم، قادر على الغضب والرضا. إن هذه الصفات هى صفات الله، وتكون فى جوهره لكن لا تمثل ذلك الجوهر لأن إسنادها لله يختلف عن إسنادها لمخلوقاته. "إن كل وصف هو صفة، لكن ليست كل صفة وصفًا"، وإن وصف الله لنفسه بصفات ذاته لا يمثل الصفات الإلهية والتى تكون مختلفة عن صفات أفعاله. والصفات الإلهية بدورها تنقسم إلى قسمين: ما يتعلق بذاته، كالأزلى، وصفات للأفعال، وهذه الأخيرة ليس لها عند الله نفس المعنى الذى لدى الإنسان، لأنه لا يوجد تشابه من أى لون. وصفات الذات هى التى تصف الله منذ الأزل [القادر على كل شئ]، أما صفات الأفعال فترتبط بعلاقة اللهِ بالإنسان [خلق – عدالة]، والله له وجه وأيد، بالمعنى الحقيقى وليس بمعنى مجازى ونستطيع أن نراها بأعيننا(١).

والإرادة الإلهية ليس لها حدود وتصل إلى كل شىء أو فعل، بما فى ذلك الذنب أو المعصية. والإنسان يستطيع فقط أن يكتسب أفعاله. والإنسان غير قادر على أى فعل قبل اكتسابه، لكن إذا تم الاكتساب فإنه يستطيع أن يتصرف. والاكتساب هو السلوك العام والذى يتحقق من خلال قدرة تتحد مع الاكتساب، وتجعله يختلف فى كيفيته من حيث ما هو ضرورى. إن الصعوبة الكبرى تكمن فى أنه على الرغم من هذا المعنى للاكتساب، فإن الفرق الموجود فيه والخاص بالكيفية فقط يجعل المسئولية الأخلاقية لمعاصينا تنسب إلى الله . ويعتقد الباقلانى أنه يحل هذه المشكلة من خلال التأكيد بأن الله خلق كلا من المعصية والطاعة، ولكنه يأمر بهذه ولا يأمر بتلك. إن الله خلق المعصية لكنه أمرنا ألا نعصيه. فى هذه الحالة

---

(١) لم يقل الباقلانى هذا .(د. مدكور)

يوجد اعتراض: ما الوضع فى حالة الظلم والعدالة ؟ وإذا كانت الإرادة الإلهية مُطلقة، فهل من الممكن أن يأمر الله بالذبح الدامى للحيوانات بدون أن يكون للحيوانات ثواب لذلك فيما بعد، وأن يعذب الإنسان بأشد ألوان العذاب القاسية والدائمة بسبب ذنب ارتكبه، وأن يحمل الإنسان مسئوليات أكثر من طاقته، وكذلك فإنه يجعل الوليد يعانى بدون أى ثواب تالٍ؟ الخير والشر وضعهما الله بشكل ذاتى، وإن عقلنا ليس له أى دور فى هذا الشأن، إلا أن نعترف أن الله قادر على كل شيء، وأن الخير هو ما أراده الله أن يكون خيرًا والشر هو ما أراده الله أن يكون شرا. ولهذا، فإن الله الذى خلق الحياة هو أيضًا مصدرٌ للأرزاق التى تسمح بالبقاء.

إن كل إنسان يحصل على الأرزاق التى أرادها الله له، وإذا كانت هذه الأرزاق أقل من حاجاتنا – مثلما فى حالة ضياعها بسبب سوء الأحوال – فإن الأمر هكذا لأن الله أراد ذلك . بل وأكثر من هذا، فإن الله هو الذى يحدد أسعار الاشياء، فهو الذى خلق حاجات الاستهلاك والأسباب التى تؤدى إلى احتكار بعض السلع، وبالتالى فالسعر ليس تبعًا لكثرة أو لقلة معدل الثروات التى تستهلك. وفى النهاية، حتى نهاية حياتنا قد حددها الله بصورة مسبقة، ولم يبق أمام الإنسان إلا أن يقبل الدين ويسير فى طريق الإيمان تبعًا لما جاء به الإسلام. وللدين مظهران: الاعتراف بعقيدة مُعترف بها من قبل دينٍ ما، والاستسلام لله. وعملية الإيمان تتمثل فى ذلك القبول، وهى تمثل الجزء الأساسى من الإسلام لأن الإسلام أوسع من مفهوم الإيمان، وعكس الإيمان يكون الكفر بالله عندما يُرفَض وجوده.

وبعد أن قام الرسول بتشييد بناء أركان الإسلام تُوفى بدون أن يعين أى نائب له ولم يرغب فى ذلك. وإن الإمام إما أن يُختار أو يُعين. والتعيين غير مقبول، وبالتالى لا يبقى إلا الاختيار المباشر أو غير المباشر تقريبًا، الواضح أو الضمنى. ولكى يكون الإنسان إمامًا فإنه يحتاج لخمسة شروط:

١- أن يكون قرشيا.

٢- أن يكون لديه – على الأقل – العلم الضرورى الذى يؤهله ليكون قاضيًا.

٣- أن يعرف العلم العسكرى ليدافع عن الإسلام وينشره.

٤- ألا يتعاطف أو يرحم المجرمين والعُصاة، ولا يخشى أن يطبق عقوبة الإعدام.

٥- أن يكون من بين العلماء المجتهدين، ومن بين أفضلهم طبعًا ومزاجًا.

وعلى العكس من ذلك، فليس من الضرورى أن ينتمى إلى أسرة بعينها من قريش، كما لا يشترط أن يكون معصومًا، ولا أكثر الناس شجاعة، ولا منجمًا أو عرافًا، وعندما لا يكون ممكنًا اختيار الأفضل، يمكن اختيار منْ هو أقل منه. والإمام يمكن أن يُخلع لخمسة أسباب:

١- الكفر.

٢- الإهمال فى أداء الصلاة ودفع الأمة لفعل ذلك.

٣- فى حالة ظلمٍ بَيِّن، أو اغتيال أو سرقة أو إهمال فى الدفاع عن الشريعة أو عقاب العُصاة.

٤- عندما يُصاب بالجنون أو أن يصبح أبكم أو أصم، أو أن يُصاب بمرض يحتاج لوقت طويل للشفاء بحيث يمنعه من الإدارة الجيدة للشئون العامة.

٥- عندما يُؤسر لفترة كافية لتعريض الأمور العامة للخطر.

وإذا اختفت الأمور الموجودة فى الشرطين ٤، ٥ بحيث يشفى من مرض أو يحرر الإمام السابق من سجنه، وقد وجد إمام قائم يمارس شئون الحكم وتم اختياره بشكلٍ جيد، فإن الأول ليس له الحق فى العودة للإمامة.

ب- الأشاعرة فى خراسان:

لقد انتشرت الأشعرية فى خراسان ابتداء من القرن العاشر، وربما انطلاقًا من جماعة كرامية، لأن الذى سبق أن ذكرناه أبو عبد الله محمد بن كرَّام كان قد

أقام في نيسابور في عهد الحاكم محمد بن طاهر بن طاهر بن عبد الله بن طاهر [٨٥٧/٢٤٣ – ٨٧٣/٢٥٩][١]. ومن بين الأشاعرة الخراسانيين يمكن أن نذكر: أبو إسحاق الأسفرايني [مات عام ١٠٢٧/٤١٨]، والذى – بسبب توقد عقله – كان يقارن بالنار التى تحرق، وأبو محمد الجويني [مات عام ١٠٤٦/٤٣٨] والد إمام الحرمين، وأستاذ هذا الأخير أبوالقاسم الأسفرايني ويعرف بالإسكاف، وأبومنصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد ويُعرف بالبغدادى (١٤)، وإمام الحرمين.

ولقد كان البغدادى مؤرخًا ومناظرًا أكثر من كونه مفكرًا، وفي كتبه – المليئة بإشارات تاريخية وأقوال للأشعرى والباقلاني والقلانسي – يتبع طريقة الباقلاني، لكنه يقسِّم كتابه إلى خمسة عشر موضوعًا[٢]. وأن شرحه لشهادة الإيمان التى تظهر في كتابه "الفَرق بين الفِرَق" تتفق عمليا مع العقيدة الحالية للمسلمين السنة، وأن كتبه تعد مصادر لاغنى عنها لمعرفة فكر علم الكلام، سواء عند الأشعرى أو عند المعتزلة (وغيرهم).

ومن بين كل الفريق الخراساني فيما بعد يعد عبد الملك الجويني النيسابورى، المعروف بإمام الحرمين [إمام الحرم المكى والمسجد النبوى] هو الأكثر تأثيرًا وهو مؤلف كتب عقيدية سوف تتحول إلى مراجع أساسية تعليمية للإسلام السنى (١٥)، وذلك لأن عملية تأليف إمام الحرمين في العادة ممتازة، على الرغم من قلة معارفه ومصادره[٣]، حيث لا تتجاوز المدرسة الأشعرية، فقد كان يجهل الفلسفة والفكر اللاهوتى اليهودى والمسيحى (١٦).

يرى إمام الحرمين أن هدف العلم هو معرفة الأشياء على ما هى عليه. وينقسم العلم إلى علم أزلى قديم وهو خاص بالله، وعلم مخلوق [حادث] وهو العلم الإنسانى؛ وينقسم إلى ثلاثة أنواع من المعارف: الضرورى، وعلم المنطق، والمكتسب.

---

(١) لكن هذا كان قبل الأشعرى بأكثر من نصف قرن . (د. مدكور)
(٢) المقصود هنا كتاب " أصول الدين " (د. مدكور)
(٣) لم تكن معارفه قليلة، بل كانت كثيرة وكانت فى الفقة والأصول وعلم الكلام، ولكن فقد كثيرًا منها . وما نشر منها فى العقود الأخيرة يدل على سعة علمه وكثرة معارفة . (د. مدكور)

والعلم الضرورى هو ذلك العلم الذى يعالج ما يجب أن يوجد على الوجه الموجود عليه، وعلم الاستدلال والعلة(المنطق)، وهو ما ينشغل بما هو ضرورى، لكنه ليس مشوقًا، كما أن نتائجه ليس لها ارتباط بالأخلاق، والمكتسب هو العلم الذى يمكن تحصيله من خلال الإرادة ويستخدم منهج الاستدلال والاستنتاج كوسيلة. ومنهج الاستنتاج ينقسم بدوره إلى نوعين أولهما الواضح الجلى غير المختلف، والذى يفرض نفسه بدون الحاجة إلى منطق، والثانى هو الدقيق الذى يتطلب خبرة جدلية من قبل المفكر. وأن المعرفة التى توصل إلى الله يستطيع أى إنسان تحصيلها.

والذوات تتكون من نوعين: أزلى أو غير مخلوق، وحادث. والذوات الحادثة تنقسم إلى جواهر وهى التى لا تحتاج إلى محل، والأعراض وهى التى تحتاج إلى مكان لتوجد، والجوهر يحتوى فى ذاته على الفراغ ويكون مختلفًا عن الأعراض المتلازمة. إن الجوهر يمكن أن يعيش بذاته، ولا يتجدد ولا يخترق جوهرًا آخر، كما لا يمكن أن يدخل فيه جوهر، ولا تتغير صفته، وبه خصائص ضرورية، وأخرى ممكنة. أما العَرَض فهو ذلك الذى لا يمكن أن يحيا بذاته ويعيش من خلال الجوهر الذى يحمله، ولا يمكن أن يوجد عرض للأعراض. أما الأجسام ففيها قدرة كبيرة على الانقسام وأصغر شىء يمكن أن تنقسم إليه هو الجزء الذى لا يتجزأ. أما العالم فمحدود ومتناهٍ، ولذلك فهو مخلوق.

إن عظمة الله يمكن أن تثبت بطريقتين: الأولى هى دليل وجوده السابق على العالم الحادث ***ex contigentia mundi***، وهو ما يُطلق عليه الاستدلال العام، ويقدمه إمام الحرمين بشكل بسيط جدا. والثانية، وهى المفضلة بالنسبة له، ويسميها البداهة العقلية، وهى عبارة عن لون ما من الأدلة التى تدور حول ما هو ممكن وما هو ضرورى، ويعالج هذا بشكل بسيط جدا، وعلى الرغم من الصفحتين اللتين خصصهما لذلك والرد على المعتزلة الذى يقدمه فيما بعد، فإن اهتمامه الأكبر ينصب على كفاحه ضد التشبيه حيث خصص لذلك فصلاً من كتاب "الشامل" وكذلك من خلال جداله ضد المعتزلة. وإن الأمور التى يؤكد عليها الجوينى كثيرًا هى أنه ينفى عن الله كل ما يمكن أن يدل على أنه حادث، وعندما يريد أن يناقش

إمكانية وصف الله بموجود، فإن من الصعب أن نعرف ما إذا كانت أدلته ستمنع خطر عدم لزوم الوجود(احتمال الوجود أو إمكانيته). وعلى العكس من ذلك، فعند معالجته لموضوع الصفات النفسية والمعنوية لله يبدو أكثر ثقة فى نفسه.

ويرى إمام الحرمين أن الله واحد أحد. إن لفظ "واحد" يعنى أنه بدون شبيه أو مساوٍ، وأنه غير قابل للانقسام، وأنه إليه يلجأ الإنسان(ملجأ للإنسان). وإثبات وحدانية الله يتم تبعًا للطريقة التقليدية للأشاعرة؛ لا يمكن أن يكون هناك إلهان لأنه سيوجد تناقض بين إرادتهما، والله قادر على كل شىء، وعليم، وحى، وذو إرادة شاملة. وأن السر الإلهى الحقيقى الوحيد هو كلمة الله الداخلية التى ظهرت فى القرآن، وهى أزلية وقد أوحى بها إلى الأنبياء. وأن رئيس الملائكة جبريل جعل محمدًا يفهم معنى كلام الله، لكن بدون أن ينقل إليه التعبيرات المحددة[1] (١٧). إذن فإن الأفكار فقط هى التى تكون من عند الله، لكن الجوينى لم يصل إلى هذه النتيجة. وفيما يتعلق بالصفات الإلهية فإن الجوينى يكرر آراء البقلانى ويشرح ٩٣ صفة إلهية، وكذلك يصر على أن أعمال الإنسان مخلوقة، ويؤكد نظرية الاكتساب. أما الخير والشر، وقد وضعهما الله بمحض إرادته، فيمثلان بالنسبة للجوينى ما حددته الشريعة الدينية الإيجابية بتعبير واضح على أنه خير أو شر.

٨- علم الكلام اليهودى:

أ - الفكر اليهودى فى العالم الإسلامى:

يعتبر الشعب اليهودى ومفهومه عن الله أحد النتائج النهائية لتبنى شعب إبراهيم لفكرة الإله الكونى، وكانت نتيجة ذلك عقيدة التوحيد، كما تم شرح ذلك فى الفصل الأول. وللفكر اليهودى قيمه (مفاهيمه) الأصيلة والخاصة به حيث إنه يسبق الفكرين المسيحى والإسلامى، سواء فيما يتعلق بعلم العقائد الخاص بالكتاب المقدس، وكذلك فيما يتعلق باستقبال المعرفة الإغريقية وتلقيها وشرحها. ولكن منذ أيام الشتات

---

(١) بل العكس لأنه ألقى عليه القرآن بلفظه ومعناه . (د. مدكور)

البابلى، اضطر شعب إسرائيل إلى أن يغادر أرض كنعان، وأن يقيم بين شعوب أخرى. وعلى الرغم من إخلاصهم الشديد والعنيد لدينهم، فقد تكيف اليهود دائمًا مع البيئة الاجتماعية التى استقبلتهم بالخير أو الشر [وعمومًا كانت الثانية أكثر من الأولى]، وقبلوا الكثير من عناصرها الثقافية ومن بين ذلك اللغة. وفى الحالة التى نعالجها، فإنهم قد أنشاوا مدرسة فلسفية يهودية ذات أهمية خاصة بلغة عربية، وبالتالى، فيستحقون مكانة خاصة داخل فكر وثقافة العالم الإسلامى.

بعد فتح سوريا والعراق ومصر لعب اليهود المثقفون دورًا فى ترجمة المعرفة القديمة إلى اللغة العربية، وكما قيل فى السابق، فقد تم الترحيب بالمفكرين اليهود فى بيت الحكمة فى بغداد، وكذلك فإن العالم الذى انتشر فيه الإسلام كان يتميز بمجموعة علاقات ثقافية معقدة ومتشابكة.

ب- شروق القبَالة:

من الصعب جدا معرفة الفريق الثقافى الذى قام بعملية بدء علم الحروف، ولكن، نظرًا لانغماس اليهود فى الغنوصية القديمة والأفلاطونية الحديثة الخاصة بأرسطو، وفيلون، فان فريقًا منهم مثّل اتجاهًا تأمليا حاول أن يتجاوز عملية النقل البسيطة وفضل عملية الاستقبال [كابالاه]. والكابالاه العبرية تتمثل فى مجهود يهدف إلى تفسير بشكل رمزى الإضاءة الغنوصية للمتلقى، وقد نشأت فى البداية فى العالم الإسلامى، فى الفترة من القرن الثامن إلى القرن العاشر الميلادى، وأن الكتاب الأساسى فيها هو الكتاب المتأخر "سفر الخلق" ***"Sefer Yesirah"***، وهو كتاب ذو حجم صغير ولكنه ذو لغة صعبة جدا على الفهم، وتأثير فريد. وكما يحدث فى العديد من الكتب الغنوصية، فإن هدفه هو شرح العالم من خلال علم الرياضة الكونية اللغوية.

إن علم الله الذى نتجت عنه عملية الخلق اتضح من خلال تكوين الأشياء وذلك عندما ذكر الله أسماءها؛ وهذه المعرفة توجد فى اثنتين وثلاثين كلمة معجزة:

صفات الله العشرة، وفى الاثنين وعشرين حرفًا الخاصة بالأبجدية العبرية، وإذا قمنا بخلط الصفات والحروف، فإنه يمكن شرح كل شيء مخلوق؛ فالأعداد ١٠، ٣، ٧، ١٢ لها خصائص باطنية. وأن عملية الخلق (التى أبدعها) الله تمت من خلال ثلاثة كتب أو بنيات نحوية منطقية: سفر الكتابة، وسفر الحساب، وسفر اللغة. وعندما نطق الله الأحرف الأم [الألف والميم، والسين] خلق العناصر الأساسية [وهى الهواء، والماء والنار]، وربما بسبب ازدواجية محتملة [إيجابية – سلبية] أو ممكنة خلق الله الاتجاهات الستة التى انتشرت فيها تلك العناصر. وباستخدام الحروف المزدوجة [بت، دبلت، قاف، ب، وسين، تو] خلقت السماوات السبع والمجرات والأرض والأيام...إلخ. وأخيرًا، فعند ذكر الأحرف البسيطة [هاء، واو، زين، خا، ثيت، يود، لاميد، نون، سامك، عين، صاد، قاف] ظهر الاثنا عشر برجًا [الخاصة بالحظ] والأشهر الشمسية وأعضاء جسم الإنسان...إلخ. وفيما يتعلق بالإنسان، فهو كون صغير، واختصار صغير للعالم، ولهذا فلديه كل التركيبات الرياضية والنحوية المنطقية الممكنة.

ج- الربانيون

إن أول (عملية) استقبال(تلقٍ) يهودى لعلم الكلام الإسلامى تتضح فى مجموعة الربانيين، وأول شخصية مهمة منهم هو داوود بن مروان الرقى الشيرازى، والمعروف بـــ "داود القمُّص أو ديفيد البابلى" الذى عاش فى الفترة من [٢٠٤/٨٢٠-٢٦٦/٨٨٠]. وكتابه الرئيسى هو "العشرون مقالا" التى يظهر فيها شرح العقيدة الأفلاطونية الحديثة الخاصة بالطريقة السلبية لشرح الصفات الإلهية لأنه كان نصيرًا قويا للطابع المطلق للوحدة (الوحدانية) الإلهية.

والشخصية الثانية هى "سعديا بن يوسف الفيومى" {٢٦٨/٨٨٢-٣٣٠/٩٤٠} إمام سوراGAON DE SURA منذ عام ٣١٥/٩٢٨، ويمثل النـــوع التقليدى للعالم العبرى

فى مرحلة ما بعد السكندرية، وقد تميز أولئك العلماء بالاهتمام بصورة أساسية بالكتاب المقدس وبالشعائر الدينية. وسعديا عالم لغة، ولكنه فى نفس الوقت كان شاعرًا ومؤرخًا ومفكرًا، حيث انتقد القرّائين CORAISTAS بشكل علنى. وقد ترجم الكتاب المقدس إلى العربية، وعلّق على سِفر الخلق، وألف "كتاب الأمانات والاعتقادات"، وهو كتاب مهم فى عالم اللاهوت اليهودى. ويُلاحظ تأثير المعتزلة فى فكره.

وبالنسبة لسعديا بن يوسف، فإن الله قد خلق العالم من العدم لكنه لم يترك الخلق مهملاً وإنما يتصرف معه مثلما تتصرف الروح بالنسبة للكائنات الحية، وهكذا، فهو موجود فى الكون بكامله، وفى كل واحد من الأشياء على حِدة فى شكل نسيم لطيف جدا . كذلك فإن الله قد خلق الأرواح كذوات غير قابلة للتغيير وتتكون من ثلاث قوى فاعلة: الشهوانية– الحسية [النفس]، والإرادية – الثائرة [روح] والعقلية [نسمة]. وأن العقل الإنسانى لديه القدرة على الوصول إلى أعلى المعارف بما فى ذلك وجود الحقيقة المنزلة، وهى تتفق مع المعرفة الإنسانية.

د – القرّاءون CORAISTAS:

يبدو أن أول القرائين هو بنيامين بن موسى النهاوندى، الذى عاش نحو عام ٨٨٣/٢٦٩، حيث اتخذ موقفًا واضحًا ضد الربانيين. وقد كان دانيال بن موسى الخوميسى تلميذًا له، وقد ولد فى شمال إيران ثم انتقل إلى القدس حيث عاش ومات فى منتصف القرن التاسع الميلادى. وفى مقابل التراث اليهودى، فإن القرائين كانوا

يعتقدون أنه ليس المهم اللغة التى يعبرون بها عن أفكارهم، وإنما المهم هو الأفكار نفسها، ولهذا فقد استخدموا اللغة العربية. وقد واصل هذا الاتجاه مسيرته فى القرن العاشر على يد سليمان بن جيروهام من القدس، والذى ألف كتابًا بالعبرية ضد الربانيين وبصفة خاصة ضد سعديا، وكان عنوانه ***"Milhamot Adonay"*** أما باقى مؤلفاته فكانت باللغة العربية.

والجزء الأساسى من فكر القراء يعود الفضل فيه إلى أبى يوسف يعقوب القرقسانى والذى عاش نحو عام ٩٣٠/٣١٧ – ٩٤٠/٣٢٨، وكذلك لأبى على الحسن بن على اللاوى البصرى المقدسى، وقد تركز نشاطه فى النصف الثانى من القرن العاشر. وقد كتب الأول – أى أبو يوسف – كتاب "الأنوار والمراكب"، الذى – على الرغم من أنه مخصص بصورة أساسية لمعالجة موضوعات فقهية – يعالج العديد من القضايا اللاهوتية والفلسفية. أما الثانى، أبوعلى، فقد ترجم مثل سعديا الكتاب المقدس إلى العربية، وقد أرفق معه تعليقات بهذه اللغة. وقد أثر كل من القرقسانى – من خلال أفكاره اللاهوتية وأبى على – بتفسيره للكتاب المقدس– فى الفكر اليهودى التالى.

كان فريق القراء على معرفة جيدة بعلم الكلام الخاص بالمعتزلة وبالفكر اللاهوتى المسيحى وذلك كما يلاحظ من النقد الموجه للمسلمين والمسيحيين. ويتركز مجهودهم فى تحليل (مدى) صحة التفسير العقلى للنصوص والأفكار اللاهوتية والفقهية. لقد ظهر الله للبشر بطريقتين من خلال العقل والذى منحه الله لكل البشر ومن خلال الوحى، ولما كان الوحى قد أُنزل على اليهود والمسيحيين والمسلمين، فإن معنى تلك الرسالة يجب أن يتم بالتفسير العقلى، وكذلك أفكارها ومبادئها الأساسية والتى بالنسبة لهم بالطبع المبادئ الرئيسية لليهودية، ولكن أشاروا إلى فكرة أن الوحى قد أخذ فى اعتباره الظروف النفسية والاجتماعية للبشر. ومصادر المعرفة الإنسانية هى: التلقى والاستقبال بالحواس، والأفكار البديهية فى ذاتها، والمعرفة الاستدلالية المنطقية والوحى والتراث الصحيح. والقرقسانى يعطى أهمية

كبيرة للنقطتين الأوليين، واللتين يعرضهما فى ثلاثة أجزاء. أما أبوعلى اللاوى فيركز على النقطة الأخيرة ويقسمها إلى جزعين.

من المحتمل أن هذين المفكرين كان لديهما معرفة ما بالفكر الفلسفى الأفلاطونى الحديث، بل وربما كانا قد استطاعا معرفة فكر الكندى، لأنهما يعالجان بعض الأفكار الكونية ويستخدمان بشكل مناسب مفاهيم الجوهر والعرض. فالأجسام والهواء والنفس والملائكة تتكون من جواهر، فى مقابل الأعراض التى تكون فردية وتحتاج إلى جوهر تقوم عليه. وفيما يتعلق بالله، فهو واحد ليس له جسد، بسيط ويمكن فقط أن تطبق عليه الصفات السلبية باستثناء صفة واحدة إيجابية: وهى أنه أزلى؛ فى هذه القضية يستعمل أبو على مجموعة مصطلحات أقرب إلى مصطلحات المعتزلة منها إلى مصطلحات القرقسانى. وكل منهما يستخدم المراتب الملائكية، ويقبل القرقسانى ست درجات أو أنواع من النبوة.

وآخر القراء المشهورين هو "يوسف البشير" واسمه بالعبرية "خوسيه بن أبراهام هاكوهين هارويه"، الذى عاش فى القدس فى القرن الحادى عشر. كتابه الرئيسى هو "المحتوى" وقد حفظ فى لغته العربية الأصلية، وفى ترجمته العبرية التى قام بها طوبيا بن موسى، يوجد كتاب آخر بعنوان "التمييز" وهو شرح للسابق. وكتابه " المحتوى" هذا مرجع تقليدى لعلم الكلام، وفيه يتم التمييز بين خمسة مبادئ أساسية: حول الذرات والأعراض، والخالق والصفات الحقيقية لله، وعدم صحة وجود صفات إلهية أخرى، ووحدانية الله. ولا يتميز فى كل هذه القضايا عن علم العقائد النظرى الخاص بالمعتزلة بأى شىء. وقد كان "أبوالفرج فرقان بن أسد" – أشد المتحمسين للمعتزلة – تلميذاً ليوسف البشير، وكان فضله الرئيسى هو أنه أثر فى قراء العصر البيزنطى الذين انتشروا من القرن الحادى عشر إلى القرن الرابع عشر.

هـوامش الفصل الثالث

(١) إذا كان من الصعب وضع حدود للمعلومات والبيانات التاريخية والاجتماعية للإسلام فى المرحلة السابقة على الحكم العباسى، فإن الأصعب من ذلك هو الإبحار فى المعلومات المتناقضة حول الفكر الإسلامى فى تلك الفترة. والمؤرخون والمفكرون، الذين جاءوا كلهم بعد القرن الأول الهجرى، يتحدثون عن فرق وأفراد لهم آراء من كل لون. ومما لاشك فيه أن القدرية كانوا يؤيدون حرية الاختيار، والعدلية كانوا يؤكدون العدل الإلهى، والموحدة يقرون وحدانية الله، وكل هذا سوف تطرحه فرقة المعتزلة التاريخية. ولكن بجانب هذه التسميات التى تفسر نفسها من خلال معناها، توجد إشارات عن أفكار مسيحية ويهودية ومزدكية ومانوية وقصص [أساطير] سكندرية **ALEJANDRINAS**، وإضفاء صيغ مثالية عن المعنى الصوفى لعيسى الناصرى... وكل هذا مخلوط مع أصول التصوف الإسلامى. وقد ناقش كل من الدكتور/ بدوى وسيالى**Seale** احتمال وجود تأثير ليوحنا الدمشقى، ومن الصحيح أن كتاب ***" De fide orthodoxa"*** "**العقيدة الأرثوذكسية**" لم يكن معروفًا فى العالم الإسلامى حتى القرن العاشر، لكن نص كتاب" الجدل المسيحى والإسلامى" ***"Disputatio christiani et sarraceni"*** يشير إلى حدوث جدل بين العلماء المسلمين ويوحنا الدمشقى الذى أشرنا إليه سابقًا. وكل الفكر الذى يُنسب لواصل بن عطاء تطور على يد المعتزلة الذين جاءوا من بعده، لكن من المصادفات أن واصل بن عطاء قد مات فى نفس العام الذى مات فيه يوحنا الدمشقى.

(٢) أبو الهذيل العبدى العلاف ولد فى البصرة نحو عام ٧٥٢/١٣٥. وقد درس أراء المعتزلة على يد عثمان الطويل، على الرغم من أنه كان له

أساتذة آخرون، والمؤرخون العرب يقولون إنه كان يعرف الفلسفة الإغريقية. وقد اشتهر بمشاركته فى حلقات الجدل البغدادية فى عهد الخليفة العباسى المأمون، ويُقال إنه مات وعمره مائة عام تقريبًا فى عام ٨٤٩/٢٣٥. ونظرًا لعدم وصول أى كتاب من الكتب التى تُنسب إليه، فإن المصادر الرئيسية لمعرفة فكره هى الشهرستانى، وعبدالجبار والأشعرى الذى يدحض الآراء المنسوبة للعلاف ويرد عليها.

(٣) يُقال إنه لقبول حديث كانوا يشترطون عشرين شاهدًا على الأقل، ويجب أن يكون واحد منهم على الأقل ثقة؛ وشهادات الكفار والعُصاة تُعتبر غير مقبولة. وإذا أيد الحديث أقل من خمسة شهود عدول فإن الحديث كان يُرفض، وإذا وجد أكثر من أحد عشر، ولكن أقل من عشرين فكان هناك شك.(١)

(٤) القرآن سورة ٤٢، آية ١١.

(٥) فى العربية " كن ".

(٦) أبو إسحق بن سيَّار النظام، ولد فى البصرة قبل عام ٧٧٦/١٦٠، ومات نحو عام ٨٤٥/٢٣٢. يقول عنه كاتبو سيرته إنه كان يكسب قوته بنظم اللؤلؤ، عاش بعض السنوات فى بغداد، وكان يحضر ندوة يحيى بن خليل البرمكى، وزير الخليفة هارون الرشيد. يصفه كاتبو سيرته بالمثقف والبارع والذكى، وكان يعرف العهد القديم والإنجيل، بالإضافة إلى العلوم القرآنية والأدب، وكذلك النظريات الغنوصية والشيعية. وتُنسب إليه أربعة كتب لم تصل إلينا أىٍ منها، ومن بينها: "فى الجزء، أى الجزء الذى لا يتجزأ" (حول الذرة). والمصادر الخاصة بأفكاره هى: أ- تلميذه الجاحظ: الذى ينسب إليه ثلاث

---

(١) هذا كلام غير دقيق، والعدد الكبيركان شرطًا لوصف الحديث بالتواتر ويجب أن يكونوا صادقين يمتنع اتفاقهم على الكذب، والحديث الذى يشهد له أقل خمسة شهود لا يرفض ولكنه - على بعض الآراء لا يكون متواترًا، والحديث الذى يرويه أقل من عشرين لا يكون موضع شك . (د. مدكور)

محاورات ضد المانوية وضد الطبيعيين، ب- الأشعرى: الذى كتب ثلاثة كتب لدحض أفكاره، ج- الجبائى، د- الخيَّاط، هـ- ابن حزم و-البغدادى.

(٧) أبو على بن محمد بن عبدالوهاب الجبائى، ولد فى جوبا فى خوزستان عام ٨٤٩/٢٣٥، ومات فى العسكر عام ٩٢٥/٣١٣. تنسب إليه العديد من الكتب، وأنه قد أملى أكثر من مائة وخمسين ألف ورقة. أحد كتبه "الأصول" دحضه الأشعرى. والمصادر الرئيسية لمعرفة الخطوط العامة لفكره هى: الأشعرى، وابنه وتلميذه أبوهاشم الجبائى، وبصورة خاصة كتب عبدالجبار.

(٨) أبو هاشم بن عبدالوهاب الجبائى، ولد فى البصرة عام ٨٩٠/٢٧٧، وانتقل إلى بغداد ما بين عام ٩٢٦/٣١٤ و ٩٢٩/٣١٧، ومات فى ١٨ شعبان عام ٣٢١/ ١٦ أغسطس عام ٩٣٣. وقد أشاد مؤرخوه بذكائه واعتبروه أهم عالم من علماء العقائد فى زمانه ويعتبر الوزير البويهى ابن عبَّاد واحدًا من أهم أتباعه الأكثر تحمسًا، وأشهر تلاميذه هم: أبوعبدالله الحسين بن على البصرى، وأبو إسحق العجاص، أستاذ عبدالجبار. ينسب له اثنا عشر كتابًا، اثنان منها ذكرهما عبدالجبار وهما "الجامع الصغير" و"المسائل العسكرية". ومصادر معرفة فكره هى: عبدالجبار، الذى ذكرناه سابقًا، وكتب ابن المرتضى، والبغدادى، والشهرستانى.

(٩) عبدالجبار ولد قبل عام ٩٣٥/٣٢٤، تعلَّم على يد الأساتذة المعتزلين تلاميذ أبى هاشم الجبائى الذين سبق ذكرهم، وقد دعاه ابن عبَّاد وزير البويهيين المذكور سابقًا للإقامة فى الرى بعد عام ٩٧٠/٣٦٠م، وقد عاش هناك حتى وفاته عام ١٠٢٥/٤١٥. ولهذا، فمن العجيب أنه لا يذكر ابن سينا، الذى كان يعيش بين هذين التاريخين فى الرى، وأحد المقربين للسيدة، التى كانت الملكة الفعلية، وكانت تحكم المملكة باسم ابنها المريض. وقد كان لابن سينا العديد من التلاميذ فى الرى. ومؤرخو عبدالجبار أشادوا بمعارفه، وكذلك المكانة الكبيرة التى حظى بها داخل دائرته.

(١٠) بعض المؤرخين ينسبون له تسعة وعشرين كتابًا يصل مجمل عدد أوراقها إلى أربعمائة ألف ورقة. وقد ذكر بروكلمان تسعة مؤلفات ستة منها مازالت مخطوطة لم تطبع، وقد وثق بدوى نسبة ثلاثة كتب له مستخدمًا فى ذلك مخطوطات وطبعات. وإذا جمعنا المعلومتين يكون له ثمانية كتب مؤكدة واثنان محتملان:

١ – "تنزيه القرآن عن المطاعن". مخطوطة – القاهرة – دار الكتب المصرية (القائمة الأولى ص ٤٢) طباعة القاهرة عام ١٣٢٦-١٣٢٩/١٩٠٨-١٩١١م.

٢ – "تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد". مخطوطة فى مكتبة شاهد على فى إسطنبول (رقم ١٥٧٥). طباعة عبدالكريم عثمان ١٩٦٨/١٣٨٨م

٣ – المجموع المحيط بالتكليف. الجزء الأول فى مخطوطة تيمور بدار الكتب المصرية؛ مخطوطة برلين(وقد كانت حتى وقت قريب فى توبينجن) رقم، ٥٢ غلاسر، ورقم ٥١٤٩ اهيواردت (ينقصه عشر ورقات من البداية)؛ مخطوطة الأكاديمية الوطنية للنثى فى روما، مخطوطة رقم ٢٠. الكتاب كاملا فى مخطوطة اليمن الموجودة بمكتبة المختبر العامة. وقد نشر هوبين الجزء الأول فى بيروت عام ١٩٦٥/١٣٨٥، و"عمرعزمى"، فى القاهرة ١٩٦٨/١٣٨٨م، وذلك تبعًا للمخطوطة التيمورية.

٤- "رسالة فى علم الكيمياء"، فى رامبور- كيمياء ٩.

٥- "الأوالى" (نظم القواعد وتقريب المراد للرائد) مخطوطة فى الفاتيكان رقم ١٠٢٧.

٦- "شرح الأصول الخمسة". تبعًا لرواية الفارزادى. فى مخطوطة باليمن (توجد صورة منها فى دار الكتب المصرية)، وتبعًا لرواية أحمد بن هاشم بن الحسين، المدعو مانكديم فى إسطنبول. مكتبة أحمد الثالث؛ طباعة عبدالكريم عثمان، طبقًا للمخطوطتين. القاهرة عام ١٩٨٥/٣٨٥.

٧- "مسألة فى الغيبة". مخطوطة بالفاتيكان رقم ١٠٢٨.

٨- "المغنى فى أصول الدين". مخطوطة فى اليمن (توجد صورة ضوئية فى دار الكتب المصرية، القاهرة: ل١٤ جزءًا من العشرين). طباعة وزارة الثقافة. القاهرة ١٣٧٩/١٩٦٠ – ١٣٨٨/١٩٦٩.

٩- "الخلاف بين الشيخين". تبعًا لبروكلمان يمكن أن يكون هذا هو النص المحفوظ فى مخطوطة الفاتيكان رقم ١١٠٠.

١٠- "طبقات المعتزلة". يبدو أنها المصدر الرئيسى للكتاب الذى يحمل نفس العنوان لابن المرتضى.

(١١) أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى من البصرة عاش فى الفترة ٢٦٠/٨٧٤ – ٣٢٤/٩٣٥. كان أبوه إسماعيل بن إسحاق فقيهًا. والأشاعرة يريدون أن يعودوا بنسب مؤسسها المزعوم إلى أبى موسى الأشعرى؛ صاحب الرسول والحكم فى الخلاف بين على بن أبى طالب ومعاوية، لكن هذه الصلة مشكوك فيها كثيرًا. ويُنسب له مؤرخوه ٩٨ كتابًا، اثنان منها مؤكدان وثلاثة مشكوك فيها والباقى قد فُقد.

١- "مقالات الإسلاميين"، طبعة ريتر، ٣ أجزاء، إسطنبول ١٣٤٨/١٩٢٩ -١٣٤٩/١٩٣٠. طبعة محيى الدين عبدالحميد، جزءين، القاهرة فى ١٣٦٩، ١٩٥٠- ١٣٧٤/١٩٥٤. ويتضمن النص الحالى أجزاء يبدو أنها كتبت فيما بعد، وذلك للمشاكل التقليدية المتعلقة بعملية النقل، لكن الكتاب فى مجمله صحيح.

٢- " اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ". طبعة ر.ج.مكارثى، بيروت عام ١٣٧٣/١٩٥٣م.

٣- " الإبانة عن أصول الديانة ". طباعة فى حيدرآباد عام ١٣٢١/١٩٠٣، وفى القاهرة عام ١٣٤٨/١٩٢٩. وترجمه للإنجليزية ك.كلين. وهو نص خاص بالمدرسة الأشعرية وليس للأشعرى.(١)

٤- رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام. طباعة فى حيدر

---

(١) بل هو للأشعرى، وتوجد أدلة كثيرة تؤكد ذلك بعضها يستند إلى النقد الخارجى للنص، وبعضها يستند إلى النقد الداخلى . (د. مدكور).

آباد عام ١٩٠٥/١٣٢٣ و ١٩٢٥/١٣٤٤، وقد نقل نفس الكتاب ر.ج. مكارثى فى طبعته "للمع" وهو نص خاص بالمذهب وليس بالأشعرى.

٥- "رسالة إلى أهل الثغر". طباعة قيوان الدين فى مجلة كلية علم اللاهوت، ويبدو أنه أكثر صحة من الكتابين السابقين.

(١٢) الشارحون المعاصرون هم :

Allard، Badawi، MacCarthy، McDonald، Mehren، F. Meier، H. Ritter، Spitta، Strothman، Tritton، M. Watt، Wensinck

ناقشوا موضوع الموقف الشخصى للأشعرى بصدد المدرسة اللاحقة. والتراث السنى جعل من الأشعرى العمود الفقرى لعلم الكلام، لكن من المشكوك فيه أن يكون هو صاحب التنظيم والترتيب الموجود فى كتب الباقلانى والبغدادى وإمام الحرمين. ولكن نظرًا لأنه من الضرورى اللجوء إلى أولئك المؤلفين، وكذلك إلى المؤرخين أمثال ابن حزم وابن خلدون والشهرستانى لدراسة فكره، فإن النتيجة لن تختلف كثيرًا عن الجدول العام الذى وضعه جولدتسيهر. والعرض الذى أقدمه هنا يسير فى طريق وسط، فهو قريب جدا من تحليل ابن خلدون ومشابه للعرض المتوازن الذى وضعه بدوى.

(١٣) أبوبكر محمد بن الطيب بن م. المعروف بالباقلانى، ولد فى البصرة ودرس فى بغداد. وأهم حدث فى حياته هو اشتراكه فى البعثة الدبلوماسية التى أرسلها عضد الدولة البويهى للإمبراطور البيزنطى باسيليو الثانى، ردا على البعثة التى بعثها الإمبراطور البيزنطى إلى عضد الدولة حتى لا يؤيد الجنرال البيزنطى المتمرد بارداس سكليروس. ولقد حكى لنا ابن الباقلانى أحداث هذه البعثة وحواره مع رجال الدين المسيحيين. مات فى يوم السبت ٢٠ أو ٢١ من ذى القعدة عام ٤٠٣ الموافق ٦ من يونية عام ١٠١٣م. وينسب إليه مؤرخوه اثنين وخمسين كتابًا نعرف منها ستة فقط:

١- "إعجاز القرآن"، ويوجد منه ست مخطوطات على الأقل، من بينهم الأرقام التالية ١٣٥٩ – ١٤٣٥ فى الأسكوريال. وابتداء من عام ١٩٨٧/١٣١٥ طبع مرات عديدة بالقاهرة.

٢- " التمهيد فى الرد على الملاحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ". وقد أهدى هذا الكتاب لابن الأمير البويهى عضد الدولة. ويوجد منه ثلاثة مخطوطات (باريس. المكتبة الوطنية رقم ٦٠٩٠، أسطنبول؛ عاطف ١٢٣٥، وآية صوفيا ٢٠١).

وطباعة محمود الخضيرى وم. عبدالهادى أبوريدة، القاهرة عام ١٩٤٧/١٣٦٧، (تبعًا لمخطوطة باريس)؛ وأفضل طبعة وأكملها هى طبعة ر.ج. مكارثى، بيروت ١٣٧١ -١٩٥١، ولا يوجد بها الجزء الخاص بالإمامية.

٣- "هداية المسترشدين، والمغنى فى أصول الدين". مخطوطة مكتبة جامعة الأزهر. القاهرة.

٤- "مناقب الأئمة، ونقض المطاعن على سلف الأمة ". الجزء الثانى فى دار الكتب الظاهرية فى دمشق. مخطوطة عامة رقم ٣٥.

٥- "البيان عن الفرق بين معجزات النبيين وكرامات الصالحين".توبينجن، مخطوطة رقم ٩٢.

٦- " الإنصاف فى أسباب الخلاف". دار الكتب المصرية- القاهرة – مخطوطة١٦٠، طباعة محمد زاهد الكوثرى، القاهرة ١٩٤٩/١٣٦٩.

(١٤) لا يُعرف متى ولد البغدادى، ولا متى وصل إلى نيسابور، وقد أقام فى هذه المدينة وفى إسفيراين، ومات عام ١٠٣٧/٤٢٩. وكان البغدادى مؤرخًا أكثر من كونه مفكرًا، وكان محبا للجدل حيث كان يدافع عن الأشاعرة، كذلك كان رياضيا؛ وذلك إذا صدقنا ما يذكره كُتّاب سيرته،

الذين ينسبون له تسعة عشر كتابًا، وقد وصل منها ثمانية كتب فقط وهى كالتالى:

١- "الناصح والمنصوح". فى مخطوطة برلين رقم ٤٧.

٢- "الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم". فى مخطوطة برلين رقم ٢٨٠٠، ومكتبة دمشق الظاهرية رقم ٤٥، وقد نشره محمد بدر، القاهرة عام ١٣٢٨/١٩١٠، وكذلك م. زاهد الكوثرى عام ١٣٦٨/١٩٤٨، ومحيى الدين عبدالحميد ١٩٦٤/ ؟. وتوجد ترجمات جزئية له قام بها كاتى سيالى، فى نيويورك عام ١٩٢٠، و أ.س هالكين، فى نيويورك عام ١٩٣٦م.

٣- "الملل والنحل". فى مخطوطة – إسطنبول، عشير أفندى رقم ٥٥٥.

٤- "أصول الدين". فى مخطوطة- إسطنبول – جار الله، رقم ٢٠٧٦، طباعة اسطنبول عام ١٣٤٧/١٩٢٨.

٥- "تفسير أسماء الله الحُسنى". فى مخطوطة – لندن – المتحف البريطانى- رقم ٧٥٤٠، **Orient**.

٦- "التكملة فى الحساب". مخطوطة، إسطنبول – لاليلى، رقم ٢٧٠٨-٠١.

٧- " كتاب فى المساحة ". مخطوطة – إسطنبول – لاليلى، رقم ٢٧٠٨-٢.

٨- "تأويل المتشابهات فى الأخبار والآيات". مخطوطة اليغاره رقم ١٥ -٩٥.

(١٥) عبدالملك الجوينى نيسابورى، ويدعى أبوالمعالى، واشتهر بإمام الحرمين، ولد فى أزادوار، من محافظة نيسابور، فى إقليم خراسان، ١٨ من المحرم لعام ٤١٩/ الموافق ١٧ من فبراير عام ١٠٢٨. كان والده فقيهًا وله العديد من الكتب التى وصلت إلينا. وقد كان أحد معلمى

ابنه بالإضافة إلى أبى القاسم الاسفراينى الإسكافى. وخلال مرحلة الاضطهاد الخاصة بالوزير عميد الملك قندارى (٤٤٥/١٠٥٣ – ٤٥٥/١٠٦٣) أقام فى مكة والمدينة، ومن هنا اكتسب لقب إمام الحرمين، ونحو عام ٤٥٥/١٠٦٣م، بداية حكم السلطان السلجوقى إلب أرسلان، عاد إلى نيسابور حيث أصبح واحدًا من أتباع الوزير الشهير نظام المُلك، والذى تبعًا للمؤرخين، أنشأ المدرسة النظامية حتى يدرس إمام الحرمين فيها حتى وفاته، وذلك فى يوم الأربعاء ٢٥ من ربيع الثانى لعام ٤٧٨/ الموافق ١٩ من أغسطس عام ١٠٨٥م. وبالإضافة إلى تخصصه فى العقائد، كان فقيهًا على المذهب الشافعى. وأعماله المكتوبة كثيرة جدا، ويحتفظ له بسبعة عشر كتابًا:

١- "نهاية المطلب فى دراية المذهب"، وهو كتاب ضخم فى الفقه الشافعى ويحتفظ منه بالعديد من المخطوطات فى الإسكندرية وحلب ودمشق، والقاهرة وإسطنبول.
٢- "الورقات". كتاب فى أصول الفقه الشافعى و يحتفظ منه بالعديد من المخطوطات فى الجزائر والقاهرة، والأسكوريال، وهامبورج، ولندن، وميلان وباريس. وطبع ضمن مجموعة متون أصولية فى دمشق، كذلك طبع على حاشية كتاب أحمد بن إدريس القرافى "شرح تنقيح الفصول فى الأصول". القاهرة عام ١٣٠٦/١٨٨٨م. ترجمه إلى الفرنسية ل. بيرشير، فى تونس عام ١٩٣٠م. ويوجد له العديد من الشروح. (ذكر بدوى منها عشرًا).
٣- "مغيث الخلق فى بيان الحق"، وهو كتاب جدل على المذهب الشافعى يوجد منه مخطوطة فى كل من الإسكندرية والقاهرة وباريس.
٤- "الإرشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد"، وهو

كتاب أساسي ومهم يوجد منه العديد من المخطوطات في حلب والجزائر والقاهرة والأسكوريال، وفاس، وليون، ولندن. وقد ذكر بدوى خمس تعليقات(شروح) ومختصر. وقد نشره كل من ج. د. لوثياني، باريس ١٩٣٨م. وكذلك محمد يوسف موسى، وعلى عبدالمنعم عبدالحميد، القاهرة، ١٣٧٠، ١٩٥٠م.

٥- "لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة "، يوجد له العديد من المخطوطات فى حلب، وبرلين، والقاهرة، وقد نشرته فوقية حسين، القاهرة فى ١٣٨٤/١٩٦٤، وبه عيوب كثيرة. يذكر بدوى له شرحًا.

٦- "رسالة فى إثبات الاستواء والفوقية ". تفسير للقرآن ٢٠،٤، فى مخطوطة فى الموصل رقم ٢٦٤-٣٥٧، لاندبرج بريل، رقم ٥٩١.

٧- "خطبة وعظية". فى مخطوطة رقم ٣٩٥٣.

٨- "غياث الأمم فى التياث الظُلَم"، مخطوطة الإسكندرية. مكتبة البلدية، رقم ٩٢/تاريخ.

٩- "مختصر فى أصول الدين". فى مخطوطة، فى المكتبة الوطنية فى باريس رقم ٦٩٢-٥ .

١٠- "شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والإنجيل من تبديل". مخطوطة فى إسطنبول، إيا صوفيا، أرقام ٢-٢٢٤٦، ٢-٢٢٤٧.

١١- "العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية ". مخطوطة فى إسطنبول. مكتبة أحمد الثالث، رقم ٣-١٢٣٨، والأسكوريال رقم ٦-١٥١٤، وقد نشره م. وأحمد الخواطرى، القاهرة ١٣٦٨/١٩٤٨.

١٢- "الدرة المضيئة فيما وقع فيه الاختلاف بين الشافعية

والحنفية ". فى مخطوطة فى لندن، المتحف البريطانى رقم Orient-٧٥٧٤.

١٣- "كتاب الفروق"، مخطوطة فى إسطنبول. عشير أفندى ١، ١٤٦.

١٤- "رسالة فى التقليد والاجتهاد". مخطوطة فى مكتبة إصافية (الهند) ١-١٧٢.

١٥- "رسالة فى الفقه". مخطوطة فى موسكو رقم ٣٨٧.

١٦- "الشامل فى أصول الدين". وهو كتاب أساسى، فى مخطوطة فى إسطنبول، كوبرولو رقم ٨٢٦، ونشره بصورة جزئية هـ. كوبنر، القاهرة. ١٣٨٠-١٣٨١/١٩٦٠-١٩٦١. كذلك كل من على النشار، وفيصل عون، وسهير مختار، الإسكندرية عام ١٣٨٩/١٩٦٩ (طبعات بها عيوب).

١٧- "الكافية فى الجدل". مخطوطة- القاهرة- مكتبة الأزهر رقم ١٠٦٣ (٨٤)، أدب البحث.

(١٦) اعترف إمام الحرمين بشكل واضح فى أنه يعتمد فى العقائد الأشعرية على الباقلانى، وأبواسحق الاسفراينى. وكل من كتاب الإرشاد والشامل يتشابهان فى طريقة التصنيف وينقسم كل منهما إلى ٢٣ نقطة أساسية، وذلك تبعًا للخط الجدلى الذى وضعه الباقلانى. والعرض الخاص ببعض الموضوعات يسمح بالشك فى أن يكون صدى الموضوعات المدروسة من قبل الفلسفة قد وصل إليه، ولكنه لا يذكر ابن سينا، ويبدو أنه لا يعرف فكره. وكان يجهل اليهودية بدرجة كبيرة لدرجة أنه اتهمهم بأنهم مجسِّدون(مشبهة). كذلك كان يجهل العقيدة المسيحية، فإذا كان الإسلام يرفض باسم وحدانية الله التحولات فى الشخصيات الإلهية، والاتحاد الاقنومى، فإنه لم يعتبر مطلقًا المسيح تجسيدًا لله.

(١٧) لقد حلل إمام الحرمين، وقد تأثر فى ذلك بالباقلانى، نوعية وطبيعة

الكلام الإلهى، ولكن من الصعب معرفة ما إذا كان يعتبـــر التعبيـــرات المحددة للقرآن مصدرها الإملاء الذى تم بشكل مباشر، أو أنـــه لغـــة محمد. والمدرسة الإسلامية السنية لم تقبل مطلقًا أن تكـــون الكلمـــات الحرفية للقرآن تصدر من اللغة الخاصة للنبى. ويبدو من الصعب جدا معرفة ما إذا كانت هناك كلمتان: السر الأزلى غير المخلوق، والكلمـــة الأخرى الناتجة عن ضروريات التعبير باللغة العربية، حيـــث يكـــون الثانى انعكاسًا دقيقًا للأول.

مراجع الفصل الثالث

١٠٨ - عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، القاهرة، ١٣٢٩/١٩١١،

١٠٩ - Idem تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد، نشر عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٣٨٨/١٩٦٨

١١٠ - المجموع المحيط بالتكليف، نشر عمر عزمى، القاهرة، ١٣٨٨/١٩٦٨

١١١ - شرح الأصول الخمسة، نشر عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٣٨٥/١٩٦٥

112 - Ali، Shankas، Masters of Muslim thought، 2 vols. Lahore، 1982.

113 - Allard، M.، Le probleme des attributes divins dans la doctrine de al-Asari، Beirut، 1953.

114 - Altamann، A.، Studies in religion philosophy and mysticism، Londres، 1969.

115 – Idem، Essays in Jewish Intellectual History، Londres، 1981.

116 - Arberry، A.، J.، Revelation and reason in Islam، Londres، 1967.

117 - Arnold، T، Al-Mutazilah، Leipzig، 1902.

١١٨ - الأشعرى، مقالات الإسلاميين، القاهرة، ١٣٦٩/١٩٥٠.

١١٩ - "اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع "، طباعة مكارثى، بيروت، ١٣٧٣/١٩٥٣.

١٢٠ - " الإبانة"، القاهرة، ١٣٢١/١٩٠٣.

121- Asin Palacios، M.، Algacel، etc. Zaragoza، 1901، esp. pp.15-17، 25—29،40-72، 75 y ss، 115 -118 y 596 y ss.

122 - Idem،"La psicologia de la creencia segun Algacel". Pub. en R. de Aragon، Zaragoza، 1902، esp. 22-25.

123 - Idem، Bosquejo de un diccionario de filosfia y teologia musulmanas، Zaragoza، 1903، esp.pp.35-41.

124 - Idem، "La psicologia del extasis en dos grandes misticos musulmanes".Pub. en Cultura Espanola، Madrid، 1906، esp. pp. 212-213.
125 - Idem. El justo medio en la creencia، Madrid، 1929، esp. pp. 266 y ss. 475-478 y 492 y ss.
126 – Idem، Abenhazam y su historia critica de las ideas religiosas، Madrid، 1931، 5 vols.
127 – Idem، "Ibn Masarra y su escuela"، 2 ed. en Obras Escogidas I، Madrid، 1946، esp. pp. 8-9، 11-14، 15-18 y 192- 194.
---Idem، n0 4
128 - Badawi، A.، Histoire de la philosophie en Islam، Paris 1972، vol.I pp. 18-381
129 – Bafioni، C.، Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico، Napoles، 1982.

١٣٠ – البغدادى، عبدالقاهر، "الفرق بين الفرق"، القاهرة ١٣٨٥ – ١٩٦٥.
١٣١ – الباقلانى، "إعجاز القرآن" القاهرة ١٣١٥ – ١٨٩٧.
١٣٢– "التمهيد فى الرد" نشر مكارثى، بيروت ١٣٧١ – ١٩٥١.
١٣٣– "الإنصاف فى أسباب الخلاف"، نشر الكوثرى، القاهرة ١٣٦٩ – ١٩٤٩.

134 – Bercher، L.، Le kitab al-waraqat d al-Yuwani، trad francesa، Tunez، 1930.

كتاب "الورقات " للجوينى، ترجمة فرنسية، تونس عام ١٩٣٠م.

135 – Bernard، M.، Le probleme de la connaissance d après le mugni du cadi Abd al-Gabbar، Argel، 1982.
136 – Birnbaum، P.، Karaite studies، N. York، 1971
137 – Bouamrane، Ch.، Le probleme de la liberte humaine dans la pensee musulmane (solution mutazilite)، Paris، 1978.

138 – Brockelman، C.، Geschichte der arabischen Literature، Weimar، 1898، vol. I، pp. 29 y ss

139 - Carra de Vaux، B.، Les penseurs de l Islam، Paris 1923، vol.III

---- Corbin، H.، num 59.

140 – Coulson، N. J.، y Yehia، A.، Studien zum islamischen Recht، Viena، 1983

141 - Cruz Hernandez، M.، Filosofia hispano- musulmana، Madrid، 1957، vol. I pp. 23 – 50.

١٤٢ – الذهبى، "ميزان الاعتدال"، القاهرة ١٣٨٥ – ١٩٦٥.

143 – Doi، A.، The cardinal principles of Islam (according to the maliki system) Sevenah، 1981.

144 – Idem، Shariat in the Islam Law، Londres 1984

145 – Dozy، R.، Essai sur l histoire de l islamisme، Paris، 1879، es. pp. 228 y ss.

146 - Dugat، Hisoire des philosophes et des theologiens musulmans، Paris 1878، pp. 42 -55

147 – Finkelestein، P.، Rav Saadia Gaon، Studies in his honor، N. York، 1944.

148 – Galland، H.، Essai sur les motazelites les rationalists de l Islam، Ginebra، 1906.

149 - Gardet، L.، G. Anawati. Introduction a la theologie musulmane، Paris 1948، 2 ed. 1970 .

150 – Gauthier، L.، La philosophie musulmane، Paris، 1900 pp. 24 – 28 .

١٥١ – الغزالى، " تهافت الفلاسفة"، بيروت ١٣٤٦ -١٩٢٧

152 – Goldziher، I.، Vorlesungen uber der Islam، Heidelberg، 1910، rep.1973.

153 - Guttmann، G.، Das religions philosophisches system der Mutakalmin nach dem Berichte des Maimonides، Leipzig، 1885

154 – Idem، Philosophies of Judaism، trad. inglesa، Londres، 1964.

155 – Horowitz، S.، Ueber den Einfluss der griechismo Philosophie auf die Entwicklung des Kalam، Breslau، 1909

156 – Hourani، G. F.، Islamic rationalism. The ethics of abd al-Jabbar، Oxford، 1971.

157 – Idem، Reason and tradition in Islamic ethics، Cambridge، 1985.

158 – Husik، I.، History of Medieval Jewish Philosophy. N. York 1916.

١٥٩ – ابن الأثير، " الكامل " القاهرة ١٣٥٨ ١٩٤٠.

١٦٠ – ابن المرتضى، "طبقات المعتزلة"، بيروت ١٣٢٨ – ١٩١١.

161 - Ibn al-Nadim، Fihrist، ed. Fuck، Lahore، 1374 – 1955.

162 – Idem، The fihrist، ed. y trad. inglesa de B. Dodge، 2 vols. N. York y Londres، 1970

١٦٣ - ابن عساكر، " تبيين كذب المفترى، دمشق، ١٣٤٧ – ١٩٢٨م.

١٦٤ – ابن حزم، " الفصل"، القاهرة ١٣١٧ – ١٨٩٩، الجزء الثانى ص ١١٥ وما بعدها، والجزء الثالث ص ١٨٧، والجزء الرابع ص ١٩٧ – ٢٠١.

١٦٥ – ابن كثير "البداية والنهاية"، طبعة سعادة القاهرة، (بدون تاريخ)

١٦٦ – الخياط، "الانتصار"، طبعة نادر بيروت ١٣٧٦ – ١٩٥٧.

167 – Khadura، M.، The Islamic Theologie and Law، Baltimore، 1984.

168 – Kirkisani، Kitab al-anwar wa-l-maraqib ed، L. Nemoy، 5 vols. N York، 1939 -1943.

169 - Mac Donald، D. B.، Development of Muslim theology، jurisprudence and constitutional law، N. York 1903، es. 173 -184.

170 – Malter، H.، Saadia Gaon: his life and works، N. York 1929.

171 - Maqdisi، al-، Tahrim al-nazar fi kutub ahl al-kalam، ed. Y trad. inglesa de G. Maqdisi، Londres، 1969.

172 – McCarthy، R. J.، The theology of al- Ashari، Beirut، 1953.

173 – Milik، J.، Malik b. Anas، Muwatta، trad. Inglesa، Diwan، 1983.

174 – Milleot، L.، Introduction a l etudi du droit musulman، Paris، 1981.

175 – Monnot، G.، Penseurs musulmans et religions iraniennes. Abd al-Jabbar etc.، Paris 1974.

176 – Morewedge، P.، Islamic philosophical theology، Abany، 1979

177 – Munk، S.، Mélanges de philosophie juive et arabe، Paris 1859، es. pp. 310- 317، rep. 1988

178 – Nader، A. N.، Le systeme philosophical des Motazilites، Beirut 1956.

179 – Idem، " A Bibliographie d ouvrages en langues europeennes concernant le kalam". Pub. en B. de Ph. Med. Lovaina، 15 (1973) ، pp. 191 – 209.

180 – Nallino، C. A.، " Sull nome dei cadariti". Pub. en R. de S. O. 1916، pp. 401 y ss.

181 – Idem. "Sull origine del nome mutazliti"، Pub. en R. de S.O.، 1916، pp. 429 y ss.

182 - Pareja، F. M.، Islamologia، Madrid 1952 – 1953، vol. I، p. 140، II، pp. 517 – 524. 585 – 595، 713 – 731، 873 – 877 y 894 – 915.

183 – Quadari، G.، La philosophie arabe، trad. Fran. De Huret، Paris، 1947، pp. 23 y ss.

١٨٤ – ريدة، محمد عبد الهادى أبو، "أبو إبراهيم بن السيار النظام وآرائه الكلامية والفلسفية"، القاهرة ١٣٦٥ – ١٩٤٦

185 – Ringreen، H.، Studies in Arabic fatalism، Uppsala 1955.

186 – Rosenthal، E. I. J.، (ed.) Saadya studies، Manchester، 1943.

187 – Rosenthal، F.، The muslim concept of Freedom، Londres، 1960.

188 – Idem، Knowledge Triumphant، Leiden، 1970.

189 – Rubio، L.، El ocasionalimo de los teologos especulativos del Islam، El Escorial، 1987.

190 – Saadia b. Jose Gaon، Amanat wa- l I tiqadat، ed. S. Landaner، Leyden، 1880.

191 – Idem، Tafsir al-mabadi، ed. y trad. francesa de E. Lambert، Paris، 1891.

192 – Sahrastani، K. al-Milal wa-l-nihal، ed. Cureton، Book of religions and philosophical sects، Londres 1842 – 1846.

193 – Idem، k. Nihayat al-iqdam fi ilm al kalam، ed. A. Guillaume، Oxford، 1934.

194 – Said de Toledo، Tabaqat al-umam، ed. Al-Machriq، 1911، pp. 754 y ss، ed، Du alwan، Beirut، 1400-1980.

صاعد الطليطلي، طبقات الأمم، طبعة المشارق ١٩١١. بيروت.

195 – Schacht، J.، An introduction to Islamic law، Oxford، 1964، 2 ed. 1966.

196 – Sirat، C.A.، History of Jewish Philosophy in the Midle Age، Cambridge – Paris، 1985.

197 – Idem، La philosophie juive medievale en terre de l Islam، Paris، 1988.

198 – Spitta، W.، Zur Geschichte Abu l - Hassan al-ashari، Leipzig 1865

199 – Steiner، H.، Die Mutaziliten oder die freidenker im Islam، Leipzig، 1865.

١٨٥ – الطبرى، " تاريخ الأمم والملوك"، القاهرة ١٣٥٨ – ١٩٣٩.

200 – Tritton، A. S.، Muslim theology، Londres، 1947.

201 – Idem، Ungenutze Texte zu karramiya، Heidelberg، 1980.

202 – Vajda، G.، Introduction a la pensee juive du Moyen Age، Paris، 1947.

203 - Van Ess، J.، "Mabad Guhani"، Pub. en Islamwissenschaft، A. F. meier، 1974، pp. 49-77

204 – Idem، Theology and science: the case of Abu Ishaq an-Nazzam Ann Arbor، 1975

205 – Idem، Aufange muslinischer Theologie etc. Wiesbaden، 1977.

206 – Ventura، M.، La philosophie de Saadia Gaon، Paris، 1934.

207 – Vlieger، A. de، Kitab al qadr، materiaux pour server a l etude de la predestination dans la theologie musulmane، Leiden، 1903.

208 – Watt، W. M.، Islamic philosophiy and theology، 2 ed. Edimburgo، 1985.

209 – Idem، Islamic surveys I، Edimburgo، 1962.

210 – Idem، " Was Wasil a Kharijite"، pub. en Islamwissenschaft A. F. meier، ed. cit. pp. 306 – 311.

211 – Wolfson، H. D.، The philosophy of the Kalam، Cambridge (Mass)، 1976.

212 – Idem، Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy، Cambridge (Mass) Londres، 1979.

٢١٣ – الجاحظ، " البيان"، القاهرة ١٣٦٧ – ١٩٦٩.

٢١٤ – "الحيوان"، القاهرة ١٣٦٢ –١٩٤٣.

٢١٥– الجوينى، "الشامل فى أصول الدين"، الإسكندرية، ١٣٨٩ – ١٩٦٩.

٢١٦ – "الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد"

Idem، al Irsad ila qawati l adilla fi usul al itiqad، ed. Luciani، Paris، 1938.

٢١٧ – " لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة" نشر ف. حسين القاهرة ١٣٨٤ – ١٩٦٤ م.

٢١٨ – "العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية"، نشر محمد زهدى الكوثرى، القاهرة ١٣٦٨ – ١٩٤٨ .

الفصل الرابع

التصوف والباطنية حتى القرن الثانى عشر الميلادى

١ – أصل الاتجاه الروحى الإسلامى

أ – نقطة الانطلاق:

إن قضية أصل الاتجاه الروحى أو الزهدى الإسلامى [التصوف] وعلاقته بالباطنية معقدة جدا، حيث لا توجد لدينا أى مصادر سابقة على القرن التاسع وكل تلك المصادر – سواء عن علم أم عن جهل – تنطلق من تفسير [شرح] محدد. وكُتَّاب السيَر والمؤرخون المسلمون يقدمون بيانات وسيرًا ذاتية لزهاد ومتصوفة ربما عاشوا فى نهاية القرن السابع إلى بدايات القرن التاسع، وفى أغلب الأحـــوال لا يتجاوز الأمر ذكر أسماء أو صفات بسيطة. وابتداء من القرن التاسع نجد أخبارًا أكثر وضوحًا حول ممارسات زهدية، وصلوات، وحالات تأمل، وألوان من المجاهدة والصوم القاسى وعمليات التوبة، وتوجد إشارات حول زهاد يقيمون فى صوامع وزوايا، وتربية المبتدئين وشيوخ روحيين، وكذلك قواعد لإدارة الزوايا، ومقامات روحية وزهاد ورهبان وأعمال تطهير الذنوب والمتجولين والوعاظ والذين يفدون الأسرى...إلخ. بعد ذلك ظهرت بيانات عن روحيين محاربين فى المناطق الحدودية، ولم تعد الروحانية أمرًا خاصا بالرجال، وإنما بحثت عنها النساء ووصلن إليها، وانتشرت طرق لتشمل أولئك الذين لا يستطيعون عادة أن يعيشوا حياة المرشدين الدينيين المنعزلة.

ومن ناحية أخرى، فلا يوجد شك فى وجود زهاد عرب قبل الإسلام، وأن محمدًا نفسه كان يتحنث ليسلم نفسه للتأمل، وذلك قبل بعثته النبوية. إن كل دين متطور لا يكتفى بفكره فقط عن الألوهية وتنفيذ قواعده وشعائره؛ وإنما يبحث بعض المؤمنين أو كثير منهم عن الله ويميلون إلى الأنس به، وأنه إذا كان القرآن [آية ٢٧/سورة ٥٧] لم يفرض الرهبانية على المسلمين، وأن هذا قد بقى للمسيحيين، فإن هذه الآية لا يمكن أن تُفهم بمعنى استنكار الزهد. إن الصعوبة فى فك النسيج المعقد لأصل التصوف الإسلامى، وتطوره الأول يكمن فى كثرة الوثائق حول الزهد والأديرة البوذية والمسيحية السابقة على الإسلام، والاتصال السابق

الذى كان بين العرب والرهبان المسيحيين. ومع ذلك فإنه يدلل فقط على إمكانية استخدام أشكال وطرق كانت موجودة من قبل، فى حين أنه لا يدل على أنه سبب الانتشار الروحى ولا الجوهر الداخلى إلا فى حالة وجود دليل لا يمكن رفضه.(١)

ب- التفسيرات المعاصرة حول أصل التصوف:

إن الأبحاث التى تفسر أصل التصوف الإسلامى وتطوره الأولِّى تتميز بكثرتها ووفرة وثائقها، وكذلك تناقضها. وانطلاقًا من رغبة خالصة فى عرض هذا، يمكن أن نلخص ذلك فى افتراضين يرجعان أصل التصوف إلى البوذية أو المسيحية، وكذلك نظريتين تؤيدان الأصل الشيعى والسُّنى.

الافتراض الذى يرجع أصل التصوف إلى البوذية - المختلطة فى بعض الحالات بسمات وإشارات تعود إلى المزدكية - يستند إلى ثلاثة أمور: امتداد الأديرة البوذية حتى الجزء الأوسط والجنوبى من تركمانستان الحالية، وقد ثبت بالدليل وجود تلك الأديرة فى تلك المنطقة، وأحد هذه الأديرة هو "دير نوفا بيهارا فى بلخ" (٢)، بالإضافة إلى أن النصوص الإسلامية تقدم بيانات عن اعتناق بوذيين مشهورين للإسلام، ومن بينهم الراعى الأخير لدير بلخ [برمك]، الذى تنتسب إليه أسرة البرامكة، التى كانت لها مكانة سياسية واجتماعية عالية لدى الخلفاء العباسيين الأوائل، وكذلك فإن أوائل المتصوفة المسلمين المشرقيين كانوا من الأماكن البوذية والمزدكية للإمبراطورية الساسانية القديمة.

أما النظرية التى ترجع ظهور التصوف إلى المسيحية فتقوم على خمس نقاط رئيسية:

أولا: أن الاتجاه الروحى المسيحى كان قد تطور وأصبح له هيكل كامل فى لحظة تكون وبعثة محمد.

ثانيًا: أن المسيحيين - سواء العرب منهم أو غير العرب - كانوا يعيشون مع العرب السابقين على الإسلام فى مكة والمدينة والحيرة وغسان...إلخ.

ثالثا: أن العرب الوثنيين كانوا يزورون الأديرة المسيحية، ومن بين أشياء كثيرة، فقد كان يعجبهم خمر الرهبان، كما يبدو ذلك فى الشعر السابق على الإسلام.

رابعًا: أن انتشار الإسلام بدأ بالأراضى المسيحية التى كانت قد بدأت بها حياة الرهبانية [مصر وسوريا]، كذلك أوجه التشابه البديهية الموجودة بين المظاهر الروحية والطرق الصوفية المسيحية وبين مثيلاتها الإسلامية.

خامسًا: وجود مصادر (مسيحية) مكتوبة باللغة العربية، والإشارات القرآنية عن عيسى الناصرى، وفى بعض الحالات التى تم فيها تعظيم عدم زواج بعض المتصوفة، كل ذلك عضد افتراض الأصل المسيحى للتصوف وهو الأمر الذى نادى به المتخصصون فى الدراسات العربية وهم من المؤمنين المسيحيين أو على الأقل من ذوى الثقافة المسيحية.

أما الطرح الذى يؤيد وجود أصل شيعى فيستند على أربعة أدلة: افتراض الأصل البوذى، وإمكانية وجود حياة روحية زهدية مزدكية، واحتمال انتقالها إلى الإسلام؛ فمثلاً "أبو يزيد البسطامى"، وهو من أوائل المتصوفة المشرقيين كان حفيدًا لأحد المزدكيين الذين اعتنقوا الإسلام ويُدعى سورسان، وكذلك مفهوم الشيعة عن طبيعة التفسير الباطنى للقرآن، وبعض النصوص الشيعية التى تؤكد الأصل الشيعى للتصوف.

أما الافتراض السُّنى فيقوم على أربعة مبادئ: **الأول:** يقوم على عمق الجانب الروحى فى القرآن؛ **والثانى:** يأخذ شكل التقليل من أوجه التشابه بين الروحانية المسيحية والإسلام، ويقصر ذلك على الجانب الشكلى، والمبدأ **الثالث:** يتمثل فى اعتبار شخصيات متصوفة فريدة؛ مثل الحلاج، وابن عربى خارجين عن الإسلام الصحيح، **والرابع:** تمثل فى وصف متصوفة آخرين بأنهم متشددون، وأيضًا النظر إلى الطريقة الشاذلية وطرق صوفية أخرى على كونها تصرفات زهدية مبالغًا فيها وبها وحدة الوجود، والتأكيد – الذى يبدو كدليل مضاد مفترض–

على احتمال تأثير التصوف الإسلامى فى التصوف المسيحى فى القرن السادس عشر وبخاصة فى سان جون دولاكروا.

والعناصر التى تستخدمها الافتراضات والنظريات السابقة سليمة، وإن كان عند استخدامها تُرتكب أخطاء لا تتفق مع المنطق، مثل تطبيق الجزء على الكل، وإبراز الجزء الذى يؤكد الافتراض الخاص وتجاهل أو التقليل من تأثير الجزء الذى ينفيه. ومن هنا، ومن حيث المبدأ، ربما يكون من الواجب رفض المفهوم الشيعى الذى يجعل من التفسير الباطنى للقرآن عقيدة إيمانية، وكذلك من الواجب رفض إخراج تصوف كل من الحلاج وابن عربى من المعنى الصحيح للإسلام، وهو أمر نادى به الكثير من علماء العقيدة السنيين. ومن المناسب، على الرغم من ذلك، إثبات بعض الملاحظات حول الجدل الشيعى – السُنى فَى هذا الموضوع.

ج- الثلاثية الدينية للإسلام:

فى الواقع الروحى الإسلامى يمكن التمييز بين ثلاثة عناصر أساسية: معلومات الوحى ومعناها الفقهى أو القانونى (الشريعة)، والجانب الروحى الدينى الشخصى المنظم [طريقة]، والحقيقة الروحية الجوهرية الكامنة فى داخله [الحقيقة]. وإذا كانت الواجهة الدينية والشرعية بديهية، فليست الواجهة الداخلية بأقل من ذلك، فـ "الطريقة" الإسلامية، مثل الرهبانية المسيحية، هى دليل حى على الاختلاف مع التفسير الشرعى والحرفى والشعائرى للشأن الدينى. وبالتالى، فإن التصوف يمثل طريقًا أصيلاً ويتفق مع المواقف الشيعية والسُنية. ولا يوجد دليل على أصل شيعى أو سنى فقط للتصوف. ومن الصحيح أيضًا أن الشيعة يمثلون أيضًا طريقًا روحيا؛ فالتقرب إلى الأئمة المعصومين كان يفتح الطريق أمام طريقة مقصودة بدون حاجة للانتماء لطَريقة محددة. ولكن يوجد أمر بديهى يمنع وجود تفسير خاص بالشيعة(٣) فقط للتصوف وهو الوقع الذى أحدثه وصول الفكر الصوفى لابن عربى إلى الروحانية الشيعية.(٤)

د- الميراث الباطنى القديم:

كذلك فإن الميراث الباطنى القديم أثر فى أصل التصوف. وإن المعرفة كان لها دائمًا ناحية باطنية؛ وتوازن هذه الناحية، أى الباطنية، مع الأبعاد المنطقية والعقلية يظهر فى شكل تيار متدفق متناوب فى التاريخ. ومما لاشك فيه أن أحد تلك الفترات ذات المنحدر الباطنى الكبير كانت فترة بالعصور الوسطى كوارثة للباطنية القديمة. وفى حالة الإسلام، تأخذ هذه الظاهرة أهمية خاصة بسبب انتشاره السريع فى أراضٍ وشعوب كانت بها الباطنية القديمة أكثر قوة. وبالطبع كان يمكن أن يكون المفهوم الدينى عائقًا، وقد كان بالفعل كذلك، لكن توجد أيضًا عناصر دينية تساعد على ذلك. فالله لا يمكن الوصول إليه بالعقول، ولكن ليس الأمر هكذا، أى صعبًا، بالنسبة لصلاتنا وحبنا، وبالتدريب والممارسة الزهدية وبالحب الصوفى يمكن أن نصل إلى حالة من الارتقاء والسمو. ومن ناحية أخرى، فإن سر تتابع الحوادث يبدو أنه يبين إيقاع دورى، مثل الإيقاع الخاص بحركة النجوم، وأن توافق النجوم له معنى. وأيضًا يحدث نفس الشيء مع خصائص الأشياء التى تحمل فى ذاتها معنى وأهمية، تتجاوز المظاهر والشكليات. وفى النهاية، منْ الذى يقول إن الكلمات بل والحروف لا تعبر عن شيء؟ ألم نلاحظ أنه بجانب الجدلية [المنطقية] العامة المعروفة والمنقولة والقياسية، يوجد جدلية أخرى تتعلق بالتجربة الشخصية؟

إن الأشكال التى تقدم بها المعرفة التى تعتبر مغلقة (هرمسية) ورمزية، ومجازية استفاد منها منظرو الفكر الصوفى، سواء أكانوا زهادًا ممارسين أم لا. لكن الصياغات والأشكال المجازية والرمزية التى تم استخدامها من قبل المتصوفة تمثل عنصرًا آخر من عناصر طرق التعبير الخارجى عن التجارب والخبرات والأفكار التى من الصعب جدا التعبير عنها باللغة المباشرة، سواء فى التصوف الإسلامى أو فى الأشكال(النظريات) الأخرى الروحية الشرقية والإغريقية والهيلينية الرومانية واليهودية والمسيحية...إلخ.

د- أصل مصطلح "صوفى":

إن أقل النظريات اللغوية المقترحة بالنسبة لأصل مصطلح "صوفى" سوءًا هى تلك التى تجعله مشتقا من كلمة "صوف"، وذلك إشارة إلى عباءة الصوف الخشن، الخرقة، التى استخدمها المتصوفة المسلمون. ومنذ قرون عديدة فإن اسم المفعول للشكل الخامس من الأصل صوف- تصوف، يستخدم للإشارة إلى مَنْ يكرسون حياتهم كزهاد، وللأعمال والمعرفة التى تميزهم. وكانت هناك دائمًا رغبة قوية جدا فى ربط علم الزهد الإسلامى بالمعرفة الإغريقية، لكن اشتقاق مصطلح الصوفية من الكلمة الإغريقية "Sofia" يتناقض مع المبدأ العام الثابت صحته، من حيث كتابة الحرف SIGMA الإغريقى فى الأبجدية العربية بالسين (وليس بالصاد)؛ ويبدو غريبًا أن يحدث هذا فى حالة "الفلسفة والفلاسفة"، مع استثناء لفظ "صوفية". وبالتالى، فإن التفسير التقليدى هو الأقل خطرًا والأقرب للصواب.

٢- المتصوفة المشرقيون الأوائل :

تبعًا لعين القضاة همدانى [المتوفى عام ١١٣١/٥٢٥] "فإن السائرين والسالكين فى طريق الله فى العصور السابقة وخلال الأجيال الأولى لم يكونوا يعرفون باسم "الصوفية أو المتصوفة". وإن كلمة "صوفى" لم تنتشر إلا فى القرن التاسع. وأول منْ عرف بهذا الاسم هو "عبدك الصوفى" [المتوفى عام ٨٢٥/٢١٠]". وللأسف، فإننا لا نعرف عن عبدك الصوفى إلا النزر اليسير حيث يعتبر معاصرًا للإمام على الرضا [مات عام ٨٧١/٢٠٣]، ولو كان عبدك تلميذًا أو تابعًا لذلك الإمام، كما يؤكد بعض الشيعة، فإن هذا لا يتفق مع الآراء السلبية حول الزهد التى تنسب لعلى الرضا. ومع ذلك فإن التأكيد يمكن أن يكون مقبولاً لأن البسطامى مات عام ٨٧٤/٢٦١.

ومع ذلك، فإن المؤرخين العرب يؤكدون أن أول صوفى هو الحسن البصرى [مات عام ٧٢٨/١١٠]؛ وهو عالم عقيدة نظرى معتدل، وتعلم فى

مدرسته واصل بن عطاء، كما بينا ذلك في موضعه. لكن الحسن يبدو زاهدًا أكثر منه صوفيا حيث كان يوصى بامتحان الضمير، وكان يقول إن الروحانيين كانوا يتميزون بالرغبة فى الله. وبجانبه يضع المؤرخون دائمًا رابعة العدوية وهى شاعرة الحب الإلهى. ويُحكى عنها أنها كانت تعزف المزمار بمهارة وربما كانت مغنية، ويتحدثون عن تحولها، والقليل الذى نعرفه عنها هو أشعارها الروحية عن حب الله، والتى كانت تستخدم فيها لغة المحبة التى وصفت بأنها جريئة.

أ- ذو النون المصرى:

فى الحقيقة فإن أول المتصوفة الكبار هو ذو النون [المتوفى عام ٢٤٥/٨٥٦]، ويُقال عنه إنه عمل بالكيمياء، وكان ساحرًا، وينسبون إليه معرفة كتابات اللغات القديمة، وربما تكون الهيروغليفية. وقد طورد بسبب أفكاره الروحية الجريئة، ولقد أثر فكره فى (الحكيم) الترمذى والجنيد (وبطريقة ما كان تلميذًا له) والحلاج والخرّاز [مات عام ٢٨٦/٨٩٩]. وفى الغرب دخل فكره عبر مدرسة ابن مسرة والذى كان له فيها تأثير كبير. وتُنسب إليه بعض القصائد الصوفية ذات القيمة الأدبية الكبرى، و"رسالة فى محبة الله". وفكره الصوفى يؤكد كثيرًا على فكرة السعادة الداخلية التى تحتوى عليها الصلاة الروحية، وبهذه الصلاة يتوغل المبتدئ فى مجالات سماوية وهى التى تمثل جنة العارفين فى الدنيا، وهناك يرتقون وينعمون بالمعرفة الحدسية من الله، وهى اسمى المعارف.

ب- أبو يزيد البسطامى:

أبويزيد طيفور بن عيسى بن سوراشان البسطامى(٥) هو واحد من أوائل المتصوفة المشرقيين وقد كان له جهد شخصى متميز. وعلى الرغم من أنه لم يبق أى كتاب من الكتب التى تُنسب إليه، فإننا نعرف عنه أنه كان يعيش حياة روحية عميقة، وكان يعتمد فى ممارسته الزهدية على معرفة معقدة جدا. ومن بين تلاميذه

يُذكر أبناء أخوته: أبو موسى عيسى بن آدم، وأبو موسى الديبلى، وأبو إسحاق بن حارانى وأحمد بن خيزاية، ويبدو أن أول المذكورين هو الذى تربى على يديه الجنيد فى البداية ودرس له" الشطحات" الروحية للبسطامى.

وكان أبو يزيد البسطامى يعبر عن عقيدته الصوفية على شكل روايات (حكايات) وأقوال تتضمن [شطحات] تشير إلى معرفة ما بالفكر الأفلاطونى الحديث. وتبعًا لآرائه، فإن الذات تظهر فى ثلاثة أشكال: شكل أول خاص بضمير المتكلم ويعرف بـ "الأنائيه"، وشكل ثان خاص بضمير المخاطب ويعرف بـ"الأنتائية"، وشكل ثالث خاص بضمير الغائب "الهوائية". حيث الأولى هى الذاتية، والثانية هى التغير، والثالثة هى الذات فى نفسها. وانطلاقًا من الذاتية – عندما توضع فى مقابل التغير – يبلغ إلى المنتهى فى شكل كينونة تشبه الذات الإلهية. أى أن ما هو إنسانى وما هو إلهى يتحدان من خلال فعل حب متبادل يتجاوز أى حب إنسانى بما فى ذلك العبادة نفسها. عندما يقترب الله من الصوفى، يبقى الصوفى منفصلاً عن كل ما يحيط به إلا الذات الإلهية، ويتمتع بنور علوى. فى هذه الحالة النورانية يظهر السر الإلهى الذى هو الهوائية، والتى تشتمل على الذات الإنسانية نفسها. إن الضوء، والقوة والإرادة والفكر الإنسانى تتلاشى فى النور الإلهى، والإرادة الإلهية. نحن لا نرى الله بعيون الجسد وإنما بـ"عين الحقيقة"، ونراه بشكل ما، بحيث لا يكون هو الله ولا يكون غير الله، وإنما حقيقة نورانية خالدة يبقى فيها كل شيء بدون حد أو تحديد.

ج – الجنيـد:

إن المصنف الأول والأكبر للتصوف الأول المشرقى هو أبو القاسم بن محمد بن الجنيد القواريرى، رئيس مدرسة بغداد للتصوف التى عاش ومات فيها (توفى عام٢٩٧/٩١٠). وقد أطلق عليه "سيد الطائفة"، بمعنى معلم طائفة الصوفية، وكان تأثيره معتبرًا سواء فى التصوف الإسلامى المشرقى أو فى تصوف الأندلس. ولقد بقى لنا أكثر من اثنى عشر كتابًا من مؤلفاته، ومن بين تلك الكتب مراسلات له مع

صوفيين آخرين، ومن هذه الكتب يجب أن نذكر "كتاب التوحيد"، و "كتاب الفناء"، و"دعوة الأرواح" و "آداب المفتقر إلى الله".

ولقد عرَّف الجنيد جزءًا كبيرًا من المصطلحات الصوفية وبخاصة المفاهيم الخاصة بالارتقاء الصوفى مثل "الصدق" [الحقيقة الحقة]، و"الإخلاص" [حاجة روحية]. و"العبادة" [عبادة الله القائمة على الحب]. وحاول أن يضع توازنًا ما بين الشريعة والجوهر الحقيقى للدين؛ فالأولى تعتمد على التطبيق الاجتماعى للوحى النبوى، أما الثانية فلها قيمة روحية دائمة. وبالتالى، فقد رفض الجنيد موقف المتصوفة المتطرفين الذين كانوا يعتبرون أن الشريعة ليس لها معنى بالنسبة للمتصوفة[١] عندما يبلغون الدرجات العليا من الاتحاد(الوصل) مع الله. إن جوهر عملية الارتقاء الصوفى كانت تكمن فى تجربة الانجذاب والوجد بتأثير تجليات الوحدانية الإلهية المطلقة. والصوفى الحقيقى هو الذى يعيش فى ذاته حالة وحدة ووحدانية الله.

د- الحكيم الترمــذى:

إن عملية التصنيف الصوفية للجنيد تبدو أيضًا فى الصوفى الإيرانى أبو عبد الله بن محمد بن على الحسن المعروف بالحكيم الترمذى. ونعرف فقط من حياته أنه ولد فى ترمذ [ترمذ هو الشكل العربى]، ودراساته فى نيسابور. وقد وصلت إلينا سيرته الذاتية الروحية والعديد من الكتب، من بينها "كتاب خاتم الأولياء"، ويشرح الترمذى الاتحاد(الوصل) الصوفى بنفس شروح الجنيد، ولكنه يبين أن إمكانية الارتقاء للوصول إلى الاتحاد(الوصل) يكون طبقًا لما تعنيه الرسالة النبوية. وبالنسبة لعامة المؤمنين، وبالتالى لنجاتهم، يكفى شهادة الإيمان [لا إله إلا الله]، والتى تمثل الرسالة النبوية العامة [ولاية العامة]، لكن المؤمنين الذين يرغبون فى الوصول إلى مودة الله، فلكى يتصلوا به؛ يجب أن يفهموا الرسالة النبوية المخصوصة بالخواص [ولاية الخاصة]، وهى التى تقدم الوصل القائم على الوجد.

---

(١) هى مقالة يراد بها عند فريق من المنتسبين للتصوف إسقاط التكاليف الشرعية عن الواصلين أو الأولياء وقد هاجمها الجنيد هجومًا شديدًا. (د. مدكور)

وبهذا المعنى فإن الولاية تتجاوز حدود رسائل الأنبياء، حيث تستمر بعد ختم النبوة من خلال المحبين لله.

هـ - الـحــلاج:

تمثلت قمة الحركة الصوفية الشرقية فى "أبى عبدالله الحسين بن منصور الحلاج"، الذى ولد فى تور [محافظة فارس] فى جنوب غرب إيران، فى عام ٨٥٨/٢٤٤، ويُقال إنه كان حفيدًا لمزدكى. وقد بدأ فى طريقه الصوفى على يد سهل التسترى الذى عاش معه فى البصرة. وفى عام ٨٧٦/٢٦٢ ذهب إلى بغداد حيث درس مع عمرو بن عثمان المكى. فى عام ٨٧٨/٢٦٤، درس على يد الجنيد أرقى درجات الحياة الروحية، حيث نال شرف الحصول على خرقة الصوفية على يد الجنيد. ونحو عام ٨٩٥/٢٨٢، وعندما عاد إلى مكة، ابتعد عن الجنيد وعن غيره من مشايخ التصوف وعن عامة رجال العقيدة. ولقد ترك الحلاج ثوب التصوف، وكذلك المعنى الباطنى للتصوف وبدأ فى دعوة عامة المسلمين، وبصورة خاصة فى الولايات الإيرانية، إلى عقيدة الاتحاد الوجدى. بعد ذلك بخمس سنوات ٩٠٢/٢٩١، عاد ليكرر الحج إلى مكة، وبعد عودته واصل جهده فى الدعوة، ولم يعد إلى بغداد إلا بعد الرحلة الثالثة إلى المدينة المقدسة [٩٠٧/٢٩٤]. وبعد عودته [نحو عام ٩٠٩/٢٩٦] وصلت دعوته الصوفية إلى أعلى درجاتها.

وأهم شيء في دعوة الحلاج أنه كان قد بدأ يعلن بدون تحفظات أن الارتقاء الصوفى لم يكن شيئًا خاصا للمختارين والخاصة، وإنما يمكن أن يكون لكل البشر، وأن نهايته ليست سوى الاتحاد الوجدى مع الله، وذلك للاتحاد بينهما فى فعل متبادل للمحبة العلوية. إن هذا الموقف جرَّ عليه العداء، سواء من عامة الصوفية أو من علماء العقيدة. أما الصوفية فعابوا عليه عدم حكمته وذلك عندما كشف الأسرار الصوفية لعامة المؤمنين، وأما علماء العقيدة فاتهموه بوحدة الوجود. ونظرًا للعلاقة الخاصة بين العلماء والسلطة المدنية، فإن الصراع وصل إلى طريق مسدود. وهكذا، أصدر ابن داود الأصفهانى حكمًا يعلن فيه بطلان دعوة الحلاج وخطرها

على المجتمع؛ وسجن فى عام ٩٧٠/٣٠١، حيث عارض الوزير ابن عيسى قتله، وظل فى السجن حوالى تسع سنين، وقد أسلم نفسه إلى حياة روحية عَميقة. ومع ذلك، فإن أعداءه لم يغفروا له ذلك مطلقًا؛ وعندما عين حامد وزيرًا، وكان عدوا للحلاج، استطاع هؤلاء الأعداء الحصول على حكم جديد للقاضى أبى عمر بن يوسف، وتم صلب الحلاج فى ٢٤ من ذى القعدة عام ٣٠٩ الموافق٢٧ من مارس عام ٩٢٢م.

إن فكر الحلاج يتمثل بشكل أساسى فى عقيدة الاتحاد الوجدى مع الله من خلال الحب الشديد الخالص الذى ينتج عنه الوصل مع الله. والشىء المدهش فى الحلاج هو عقيدته الروحية الخاصة بوجود الموهبة الصوفية لدى كل إنسان، مهما كان وضعه أو عقيدته الدينية، وتركه، ليس فقط للطريقة، وإنما لكل إشارة خارجية للتدين. وربما أجبرته ضرورات الدعوة الشعبية على استخدام لغة جريئة وذلك ليفهمه غير المبتدئين فى المصطلحات الصوفية. لقد وصل الأمر بالحلاج إلى أن يقول "أنا الحقّ" والتى تعنى حرفيا "أنا الله"، على الرغم من أن المقصود بها هو التعبير عن شعور شطح عرفانى "teopatico"، مثلما قال أو نامونو بعد ذلك بقرون: "يؤلمنى الله". إن سجنه وسلوكه فيه وقبوله الراضى للشهادة جعل منه، كما قال ماسينون، شهيد الإسلام الحقيقى والمعنى الحقيقى للدين. ومع ذلك، من المناسب ألا ننسى أن عقيدته الخاصة بالحب كانت عامة فى بغداد فى القرن العاشر الميلادى. وبالتحديد فالذى أصدر الحكم الأول ضد الحلاج هو محمد بن داوود الأصفهانى [مات عام ٩١٠/٢٩٧]، هو مؤلف كتاب "الزهرة"، وهو تصنيف عن الحب الأفلاطونى العذرى - وكان قد ذاع فى بغداد - والذى حول قبيلة بنى عذرة إلى أسطورة والتى من المفترض أن أفرادًا منها كانوا قد ماتوا عشقًا وحبا.

٣- تصوف المخلصين فى الحب:

أ- تطور صوفية المشرق:

بعد استشهاد الحلاج، بدأ التصوف المشرقى يبحث عن توازن صعب ما بين روحانية مفتوحة وبها قدر من الحسية البغدادية، على طريقة ابن داود، مليئة بنقاط الغموض، وأشكال أدبية متقنة وبين العمق الدينى للحب الإلهى على طريقة الحلاج.

وفى نهاية القرن الحادى عشر، تحدث أحمد الغزالى [١١٢٦/٥٢٠] عن الحب الخالص لله؛ وأن الاتحاد الوجدى هو عملية تعرف وتمثل عاطفى تقوم على المحبة المقصودة. والصوفى هو المحب الذى يتحول إلى غذاء للمحبوب، بحيث إن المحبوب يكون كريمًا مع المحب فيمنحه أكثر مما يمكن أن يصل إليه المحب بمجهوده الشخصى أو الذاتى. إن الصوفى مثل الفراشة التى تتغذى على ضوء الشعلة، لكن إذا اقتربت كثيرًا فإن شعلة المحبوب هى التى تشتعل فى المحب، الذى يتحول إلى شعلة صغيرة وإلى ضوء. وأحد تلاميذ أحمد الغزالى وهو عين القضاة الهمذانى [مات عام ١١٣١/٥٢٥] تقدم خطوة فى هذا الطريق وأعلن ضرورة الوصول إلى علم عام للحب الوجدى، يؤدى إلى "الاحتراق كما لو كان شعلة خالصة"، على طريقة الاستعارة التى كانت موضع إعجاب شديد من كل من القديسة تيريزا وسان جون دولاكرو. إن خطورة تلك الخطوة يؤكدها استشهاده فى سن الثالثة والثلاثين.

ب- روزبهان البقلى:

على الرغم من استشهاد كل من الحلاج وعين القضاه، فقد قام روزبهان البقلى بالخطوة الثالثة نحو الربط بين الوجد الصوفى والوجد الإلهى(التمثل الوجدى لله والإنسان): إن الله هو الذى يتجلى عند ظهور الإنسان السماوى الذى يقدم الإنسانية على أنها سر النور الإلهى المتألق.

إن كتب وآراء روزبهان البقلى، الذى ولد فى باسا فى إقليم فارس، عام ١١٢٨/٥٢٢، ومات فى شيراز عام ١٢٠٩/٦٠٦، هى كتب رائعة(٦). وأول ميزة يتميز بها فكره هو استخدامه لمادة علمية صوفية مباشرة من مصادرها الأصلية: فبناء على طلب صديقه، كتب يوميات روحية جمع فيها تجاربه الوجدية. ومنذ طفولته كانت لديه مواهب صوفية فريدة، ولم تكن تعتمد على أية بنية هيكلية نظرية، وفى تجاربه رأى هيئات وطلعات جميلة وعذبة، حيث رأى ملائكة وأنبياء وأولياء. وعندما بلغ من العمر خمسة عشر عامًا ترك منزله عندما رأى فى رؤيا رائعة درجته داخل المقامات الصوفية. بعد ذلك توالت وتعاقبت عليه الرؤى:

تأملات ملائكية قادته إلى مقامات عُليا لم يتجاوزها - كما يقول هو- إلا على بن أبى طالب، حيث رأى مخلوقات جميلة وفاتنة بشكل غير عادى، وألحانًا سماوية، ومناظر وورودًا، ومناظر عديدة للسحر وقد كساه اللون الأحمر، لأن هذا اللون له معنى وجدى خاص. هذه الرؤى تُوِّجَت بلقائه مع النبى الخضر، وهو الذى علَّم موسى، والذى أوصل روزبهان إلى الدرجة الخاصة بالأبدال السبعة، وهى قمة المقامات التى تحيط القطب الذى هو الإمام المستتر.

ج- عملية الخلق كدليل على الحجاب:

وبغض النظر عن اللغة الغنائية الجميلة لمؤلفات روزبهان، فإن قيمتها تكمن فى عرض المقامات المتتابعة والاختبارات المتتالية التى تمثل عملية الارتقاء الروحى من خلال جدلية الحب وذلك بواسطة التجلى الإلهى حتى الوصول إلى المعنى الحقيقى للوحدانية الإلهية الباطنية. إن أول هذه المقامات تتمثل فى اختبار الحجاب. فالحقيقة الجوهرية أو الكنز المخفى [المستتر] يتمثل فى الجوهر المحجوب؛ الذى وجد العالم لكى يكشفه ومن خلال ذلك يمكن أن يعرف الله بين مخلوقاته ومخلوقاته يعرفونه.

إن التجديد الرئيسى لروزبهان يكمن فى استخدام ما يطلق عليه هو الروح بدلا من العقل الأول أو السر الأزلى، والتى تمثل التجلى الإلهى الأول العظيم. ومن خلال هذه الروح تستمد الجواهر الفردية الروحية - السابقة على الوجود الأرضى preternales - لكل الكائنات بقاءها، وهى الأرواح المقدسة التى يقوم الوضع الخاص بذاتها على التعاقب الأنطولوجى، على الرغم من أن ذلك الوضع لا يتمتع بإمكانية الاستمرار الزمانى. وكل واحدة من هذه الذوات تتصرف كما لو كانت عينًا منكبة ومنهمكة تمامًا فى تأمل النور الذى منحها ذاتها. عندئذٍ يظهر الحجاب الأول: حيث يغار الله من ذاته، فلم يعد هو المشاهد الوحيد لذاته، فهناك شاهد ثانٍ من خارجه. فالله يجب أن يعود لأن يكون مالكًا لذاته، ولهذا يتحاشى أن تتأمله الروح، وبالتالى، فإن الكائنات تتأمل نفسها. وتمثل رؤية المخلوق لذاته الحجاب الثانى. والله يحب أن يعرف من خلال شاهد، ولكن ذلك الشاهد لا يمكن أن يكون إلا هو، ولهذا فإنه

يظهر كانبثاق خالص للجمال، محدثًا العالم غير المرئى(عالم الغيب)، عالم السر، وآدم السماوى، والعوالم الطارئة بما فى ذلك العوالم الإنسانية الصغيرة. وعندما يعود الإنسان للتعرف على طريق الارتقاء انطلاقًا من حواسه ووصولا إلى الله، فإن ما يفعله هو الذهاب جريًا، حجابًا بعد حجاب، حتى يقطع الحجب الستين.

إن عملية الخلق ليس لها هدف إلا اختبار الحجاب الذى تنحدر فيه الأرواح المقدسة إلى الوضع الأرضى المؤقت وذلك لتنجح فى الاختبار وتعود منتصرة. ولهذا سيجب على الصوفى أن يصل إلى معرفة ذاته، فى شكل ذات لا تكون شيئًا آخر إلا رؤية الله متأملاً ذاته. والذات التى فى حالة وجد ليس لها جوهر(حقيقة) إلا كونها الشاهد الذى من خلاله يعطى الله دليلاً على ذاته نفسها، وبهذا الشكل فإن ما كان حجابًا يتحول إلى مرآة. إن أفعال عملية الخلق تمثل تجليات إلهية كانت تأملاتها سببًا فى خلق كل الذوات، بدءًا من حملة العرش حتى آدم، وهو عين الأمة(الجماعة). وهكذا فإن عملية الخلق ليست هدفًا وإنما هى عضو وظيفته التأمل والتجلى، ولا تكون شيئًا غير الله.

هل يمكن أن يذهب روزبهان إلى أبعد من ذلك؟ إن المحاولة تمثل جنونًا: الرغبة المشتعلة فى ما لا يمكن الوصول إليه. بعد عملية الخلق، بقى الله متأملاً لذاته، بل وأكثر من ذلك، يمكن أن نقول إن الله لديه خشية من عالم خارج عنه، ولكن الله يواصل من خلال أعين غير مباشرة تأمل العالم والعالم يتعلق بالله، تلك الأعين التى من خلالها يرعى الله العالم ويعتنى به.

"إن لله فى الأرض ثلاثمائة عين، وتتوافق قلوبها مع أربعين قلبًا لآدم ، والقلوب التى تشبه موسى عددها سبعة، والقلوب التى تشبه قلب جبريل منها عددها ثلاثة، أما القلوب الخاصة بتلك العيون وتشبه قلب كل من ميكائيل وإسرافيل فعددها واحد."

ومن الممكن أن يجهل البشر ذلك، وبالفعل فإن أغلب البشر لا يعرفون تلك العيون، ولكن بفضلها يستمر العالم. إن دورها لا يتمثل فى ضمان الوضع الاجتماعى للبشرية، وإنما هو ضمان لنجاة الكون. والصوفى يعرف الله من خلال نظر الله

وليس من خلال نظرته هو، والتى من خلالها يعرفه الله. إن هوية الرؤية هى السر الباطنى للرؤى التى تحدث من خلال التجلى الربانى والتى تقود الإنسان إلى أعلى المقامات؛ واختبار الحجاب لا يمثل النصر النهائى.

د- الارتقاء الصوفى:

إن الجوهر الإلهى يتمثل فى الاستحالة المطلقة للوصول إليه. وكل درجة من الخلق الانبثاقى الإلهى يجب أن تتغلب على الحجاب الخاص بها: الملك يجب أن يتغلب على الحجاب الملكى، والنبى على الحجاب النبوى. وأيضًا فإن كل مقام فى المرتقى الإلهى يتم الوصول إليه من خلال الانتصار والتغلب وتجاوز حجاب ما، وهو الذى يبدو من خلال عملية التجلى الخاصة به، وذلك حتى لا نقع فى غواية الإقامة فى حالة سكون ونقول مرة بعد مرة: "يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك...". إن اجتياز اختبار بعد اختبار يظهر الرغبة والإرادة فى عدم الخضوع أمام استحالة الوصول، أو استحالة الانتظار. وبهذه الطريقة فإن روزبهان يشرح عملية الارتقاء الصوفية من خلال "المقامات"، و"الأحوال" و"المكاشفات". روزبهان يحلل الرمزية الباطنية بدءًا من الكعبة إلى معراج النبى، ومرورًا بالعالم الملائكى: ملائكة الروح، وملائكة آخرون، وأولياء، وأصحاب جلال وأصحاب جمال. ويبدو رؤساء الملائكة جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل كما لو كانوا فتيانًا مبهرين. ويسمع صوت محمد، وبعد ذلك آدم ونوح، وإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الأنبياء. لقد جعله موسى يتذوق التوراة وداوود الزبور وعيسى الإنجيل ومحمد القرآن، وآدم أسماء الله الحسنى حتى الوصول إلى صفات الجلال والجمال، تحت تأثير أكثر الأشياء جمالا على الإطلاق. وبهذه الطريقة يبدأ فى تعلم سر التوحيد الباطنى: وهو أن يكون رفيقًا أزليا، وهو ما يسمح بعملية الاتحاد(الوصل) بما هو واحد وذلك مع السعادة الحادثة من تحوله إلى اثنين. وهذا هو سر الأسرار.

إن الارتقاء فى هذه الرؤى يمكن أن يتحقق فقط من خلال جدلية الحب، والتى من خلالها تحل مشكلة طبيعة المحب والمحبوب، والمتأمِّل والمتأمَّل،

والشاهد والمشهود. ولقد وضع روزبهان هذه الجدلية فى أجمل كتبه "عبهر العاشقين". إن الله هو الحب، والمحب والمحبوب، ولهذا قال: " ابحث عنى فى مقام الحب الصوفى ". لكن هذا لا يعنى حبا مختلفًا عن (العشق) فمن خلال الحب الإنسانى فقط يمكن أن نفهم قاعدة الحب الإلهى. ويشير إلى هذا روزبهان: "بعيون القلب كنت أتأمل الجمال غير المخلوق، وبعيون العقل كنت أفهم السر الباطنى للتجليات الإلهية"، حيث تمثل الجانب الشكلى لجوهر الظاهرة الإلهية وذلك فى تجليها كجمال. إن ما هو فاتن يكون كذلك بسبب جوهره المقدس؛ وإن تاثير النور أمام ما هو جميل لا يكون شعورًا فرديا مطلقًا، غريبًا عن الطبيعة العامة للوضع البشرى بل على العكس هو المبدأ الأساسى لسر الحالة البشرية.

هـ - الله هـو الـحـب:

إن ما هو إلهى يتمثل فى أن نحب؛ وذات الله هى الحب، إذن فماذا يحب الصوفى؟ إن الله نعرفه فقط لأنه أراد أن يظهر من خلال النبوة التى لا تنحصر فى وضع إقامة الشريعة الدينية، وإنما تشمل أيضًا الدعوة إلى دين الحب الجميل، وهذا هو ما يحبه الصوفى. إن الأساس الميتافيزيقى لفكر روزبهان يتكون من التحول الذى حدث فى تصور العشق، ونظامه الجدلى، ورمزية علاقة الحب بين الشاهد الأزلى والعروس الأزلية. وإن عملية تحقيقه تتطلب أن يجوب المرتقيات السبع: ١- مرتقى عملية الخلق كمظهر للتجلى الإلهى، ٢ - مرتقى التجسد الإلهى فى الجمال الإنسانى، ٣- مرتقى محمد كنموذج لنبى الوحى الصوفى الخاص بالجمال والحب، ٤- مرتقى تحول الصوفى إلى مرآة ربانية، ٥- مرتقى شخصية المتأمَّل والمتأمِّل، ٦- مرتقى التحول من الحب الميتافيزيقى إلى الحب الأساسى؛ ٧- ومرتقى تجربة السرّ الباطنى للتوحيد الباطنى: الله هو حب ومحب ومحبوب.

إن ثمرة صعود المرتقيات السبع هى الجنة، والتى لن يصل إليها إلا الذين يموتون حبا، فالموت لا يمثل إلا قفزة من الغاية الإنسانية إلى الغاية الإلهية.

ويشرح روزبهان ذلك بطريقة مجازية من خلال التفسير الصوفى لقصة حب "مجنون ليلى"، بمعنى أنه مرآة الله والتى فيها يتم تأمل الله نفسه وذلك فى نظرة المحب لمحبوبته.

و - دين الـــحـــب:

تبعًا للرؤية العقيدية الشيعية للكون فإن روزبهان يجعل دين الحب ينطلق مَن التأمل الوجدى للأرواح المقدسة السماوية الأزلية الموجودة قبل الزمن. وهكذا توجد ثلاثة أنواع من التأمل الخاص بالرؤيا:

"واحدة منها سابقة على مرحلة الحياة الأرضية، وقد كانت للأرواح الموجودة قبل وجود الأجسام المادية... [الثانية هى الخاصة] بكل أولئك الذين تحت سلطان الانفعال العاطفى عبَّروا من خلال شطحات وتجاوزات بدون أن يكون بينهم منْ لم يرغب فى الرؤيا أو أن يرى الله، وفى اجتماعاتهم كرروا ورددوا كلهم نفس لغة الحب: لقد رأيت ربى فى أفضل صورة... [الأخيرة أو..] الثالثة للرؤيا العليا تحدث فى قمة الوجود الصوفى الفائق، عندما تتحول الروح والجسد إلى شىء واحد، ويحدث ما يمثل قمة الحب".

إن الباطنية الصوفية العميقة والقيمة الأدبية لكتاب "عبهر العاشقين" لا تسمح بترتيب واضح لدرجات مرتقى الحب. ولقد لخص هـــ كوربان H. CORBIN هذه الدرجات فى ست مجموعات، ليست دائمًا محددة المعالم بوضوح: أ- حول العملية الضرورية للحب والتأثيرات التى تنتج عنه، ب- العملية التربوية التى تبدأ فى الحب، ج- هبوط الحب وجعل ذلك مقامًا، د- طريق الحب فى قلب المخلص للحب، هـ - مراحل الارتقاء من الحب الإنسانى إلى الإلهى، و- الحب الكامل.

وقد ذكر روزبهان اثنى عشر مقامًا صوفيا: الولاية، التأمل الواعى، الخوف، الرجاء، التجربة الوجدية، الذهول، القرب، الكشف الداخلى، الرؤيا، الرغبة المشتعلة، الحب الكامل.

وفى النهاية، فإن المخلص للحب هو الفارس الصوفى المتجول. لقد كتب روزبهان: "اسأل أولئك الذين يعرفون سلطان الجزع القاسى، الذين يقرأون

ويقرأون نص الكآبة؛ عندئذٍ ستفهم إلى أى مدى كانت رجولة وشجاعة ذلك الفارس الروحى [السائر] فى طريق الحب، ومعاناة هذا القلب الحزين فى وسط ملوك المعرفة ".(٧)

٤ – التقديم المعرفى ذو الطابع الباطنى:

إن الباطنية فى العالم الإسلامى لا يمكن أن تنحصر فى الباطنية الشيعية، لأن بعض مصادر أشكال ومنهج الباطنية كان مصدرها ثقافات سابقة وتم إضفاء شكل معارف غيبية وسرية عليها. والتوازن بين الأشكال العقلية والمنطقية والباطنية للمعرفة لم يصل مطلقًا إلى الاستقرار؛ لكن لا يوجد أدنى شك فى تدهور الباطنية فى القرون الوسطى. إن المعرفة القديمة كانت تميل إلى معرفة كل الأشياء، لم يكن يكفيها قياس الايقاع الحركى للأفلاك والأحوال المناخية، ولا اكتشاف الأشياء وترتيب الحروف والكلمات، وإنما كانت تبحث عن المعنى الحقيقى لتوافق النجوم، وكذلك طبيعة وخصائص الأشياء، وعلامات الحروف وبنية الكلمات. كل هذه العناصر كان لها شكل خاص (صياغة) فى علم النجوم والحساب والجبر والكيمياء وعلم الأحرف الأبجدية.

أ- العلوم الهرمسية العربية:

إن أحد الأشكال الإسلامية للمعرفة الباطنية، والتى ورثها المسلمون منذ القدم، تتمثل فى الهرمسية. والمعرفة التى كانت فى العادة تسمى بالسكندرية كانت قد استوعبت معارف هرمس الإغريقى، والإله المصرى توت. إن المؤلفات الهرمسية القديمة كانت مهمة جدا وكانت من بين كتبه الكبرى والمهمة Hermes Trimegistos وقد انتشر بسرعة وبشكل كبير فى العالم الإسلامى، وربما ساعد على ذلك الصياغات الشعبية المزدكية، والمانوية. وبالنسبة للمانويين فإن هرمس كان أحد الأنبياء الخمسة العظام الذين سبقوا مانى. وصابئة حران يدعون أنهم ينحدرون من هرمس وأجاثو دايمون Agathodaimon. ولقد كتب ثابت بن قرة [مات عام ٢٨٨/٩٠٦] كتابًا

بالسريانية عن "هيئات هرمس"، ثم بعد ذلك ترجمه إلى العربية. أما الشيعة فقد جعلوا من بين أنواع النبوة، النبوة الهرمسية، فربما كان هرمس نبيا خاصا، وأن صعود هرمس إلى السماء كان يسهل الصعود إلى الله؛ وذلك فى حالة عدم اعتباره نبيا كاملا. وليس فقط داخل الشيعة المطلقة يمكن البحث عن أثر هرمس، فإن الكندى كان قد عرف العلوم الهرمسية، ولقد كتب تلميذه السرخسى كتابًا عن الصابئة وبه وثائق عن دينهم حتى القرن العاشر، حيث إن الرئيس الأخير للصابئة حكيم بن عيسى بن مروان مات عام ٣٣٣/٩٤٤.

ولقد تطورت علوم هرمس الإسلامية تطورًا كبيرًا حيث اشتملت على:

١- علم هرمس القديم، وهى مجموعة كتب منسوبة إلى هرمس وتلميذيه: أوستانيس وزوسيمOstanes،Zosimo ، وبخاصة أنه كان مرفقًا بها ترجمات معقدة جدا مثل كتاب "كتاب الصديق" وكتاب "كراتيس" KRATES

٢- كتب علمية تم إضفاء الشكل الهرمسى عليها مثل الكتب الحقيقية أو المفترضة لابن وحشية وكتاب "الزراعة النبطية" لأبى طالب أحمد بن الزيات [الذى مات عام ٣٤٠/٩٥١]

٣- كتاب "سر الخلق"، وينسب إلى أبولونيو دى تيانا Apolonio de Tyana، والذى من المحتمل أن يكون قد كُتِبَ فى عهد الخليفة العباسى المأمون.

٤- كتاب "الكنوز" الذى كتبه طبيب نسطورى فى البلاط العباسى ويُدعى جوب(أيوب الاديسى) دى أديسا.

٥- كتاب "غاية الحكيم"، أو "المجريطى المزيف" حيث خُلط بين مفكرين أندلسيين وهما أبو القاسم مسلمة المجريطى ومسلمة المجريطى وتم اعتبارهما مفكرًا واحدًا.

ب- كتب جابر بن حيان:

إن المؤلفات التى تتكون منها مجموعة الكتب المنسوبة لجابر بن حيان معقدة للغاية، ولكنها تقع داخل الإطار الهرمسى وداخل محيط الكتب شبه العلمية للأفلاطونية

الحديثة. والجهود البحثية لباول كراوس Paul Kraus بينت مصادرها العلمية وبنيتها الأفلاطونية الحديثة، وطابعها من حيث كونها أشكالاً شبه باطنية. ومن الصعب أن نلخص في سطور قليلة إشكالية هذه المجموعة. ومن الصعب جدا بكل تأكيد نفي الوجود الحقيقي لجابر بن حيان الذي من الضروري أن يكون قد عاش في القرن الثامن الميلادي، لكن لا يمكن أن ننسب إليه أغلب كتب هذه المجموعة، وبخاصة كتب الجزء الأساسي، التي تطورت حولها المجموعة الحالية، التي يعود تأليفها إلى القرن التاسع والعاشر، حيث تشتمل على كتب بها قدر متوسط من التقنية، وأخرى بها قدر كبير من الباطنية، على الرغم من أننا إذا أخذنا في اعتبارنا المحتوى فإنه لا يوجد فرق واضح. أيضًا لا يوجد معنى للجدل حول ما إذا كانت المجموعة تقريبًا مجموعة شيعية أم لا. وإذا صدقنا السيرة التي أخذها الكيميائي الجلدكي من المجموعة فإن جابر بن حيَّان كان عالمًا كيميائيا شيعيا وتلميذًا للإمام السادس جعفر وحليفًا للإمام السابع الرضا. وإذا قبلنا إسقاطات الأيديولوجية الإسماعيلية، فان جابرًا كان نموذجًا للإسماعيلية. وإذا أخذنا في اعتبارنا نصوص المجموعة فإن كل الاحتمالات تبدو ممكنة. وباختصار، فقد تحول جابر إلى أسطورة مثل آخرين كثيرين.

والنظرية الأساسية لمجموعة جابر هي نظرية "الميزان"، والتي لها جانبان مختلفان بشكل جذري، لكنهما يتكاملان. فمن ناحية، هي محاولة وضع أسس تقوم على الناحية الكمية لعلوم الطبيعة، وذلك داخل الظروف الاجتماعية للعالم في العصور الوسطى، ومن ناحية أخرى، فهي عبارة عن (رؤية) لمفهوم باطني للكون. إنها عبارة عن معرفة تامة ومتقنة ترغب في شرح تغير العالم الأرضي، وكذلك حركات النجوم. وهكذا، فهناك موازين لمعرفة وزن المعادن والنباتات والحيوانات والصفات الطبيعية الأربعة، وكذلك حتى الأدب، وأيضًا للنجوم والأفلاك السماوية، والشكل والطبيعة وروح العالم والعقل السماوي. وأن ما يكشفه أو يكتشفه الميزان هو التوازن بين المظهر المعلن [ما هو خارجي] والحقيقة المستترة [ما هو باطني]. وقياس طبائع الأشياء، لونها وبرودتها، ورطوبتها، وجفافها، وهو ما يعني

تحديد كمية جزء روح العالم التى نزلت فى تلك المادة والتى تحتفظ بها المادة فى داخلها. وهذا يفترض أن روح العالم لها شوق إلى العناصر.

وتبعًا لـــ "كتاب ميدان العقل"، فإن تحول الأجسام، وهو مبدأ علم الكيمياء، هو مظهر لعملية التحول الخفية لروح العالم، وإن العمليات الكيميائية لها ناحيتان إحداهما مادية والأخرى نفسية؛ وإن تغير ما هو عملى ومادى فى المادة الحقيقية المحددة يرمز إلى المراحل المتتالية لعودة روح العالم إلى ذاتها. ومجموعة جابر مليئة بالقياسات المعقدة جدا جدا ومعبر عنها بلوغريتمات معقدة بشكل لانهائى، والتى ربما كان لها معنى كمى [أن إثبات العكس قد يثير الغضب بشكل كبير]، ولكن قبل أى شىء هى تعبير عن Mathesis عالمى (كلى) لوغاريتمى، يمثل القوة للروحية أو جزء الطاقة الخاص بروح العالم الداخل فى العناصر والأجسام الطبيعية. وأن ما يحرره الكيميائى هى عناصر مادية، لكن ما يهمه ليس الأشياء فى ذاتها، وإنما ما تمثله: تحرير الطبيعيات للوصول إلى تحرير النفس.

أحد موازين مجموعة جابر هو ميزان الحروف وله معنى خاص. ويُنسب إلى جابر أنه كان قد أكد أن ذلك سيكون أدق الموازين، ومعه نعود إلى علم الحروف والذى ظهر مع الغنوصيين وبالتحديد عند مارقيون، وفى النموذج الشيعى الغنوصى لـــ "المغيرة"[١]، وفى الكابالاه اليهودية. وكذلك، يُنسب ذلك العلم للإمام المبجل السادس جعفر، وأن متابعه ذلك ستكون طويلة وستصل إلى الفلاسفة [ابن سينا] والمتصوفة [ابن عربى]. وفى " كتاب المجيد" يوجد تحليل صعب ولكنه طريف ورمزى لثلاثة حروف من الأبجدية: العين والميم والسين، والذى سنجده أيضًا لدى بعض الشيعة، فالشيعة ينظمونها على النحو التالى: عين وسين وميم [إمام وحُجة ونبى مُرسل]، أما الفاطمية والاثنا عشرية فيرتبونها: [ميم، وعين، وسين] {نبى مرسل، وإمام وحُجة}. ونظام المجموعة له أيضًا معنى خاص: فالعين ترمز إلى الصامت (الإمام)، والميم تشير إلى النبى المرسل، محمد، والسين سلمان [الحُجة]. (٨)

---

(١) هو المغيرة بن سعيد العجلى، انظر الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٣٨ – ٢٤٣. (د. مدكور)

٥ - باطنية علم النحـــو:

لقد كان لكل من فكر علم النحو وعلم الحروف أيضًا دور بارز في الباطنية الإسلامية. وعلم النحو والنُحاة العرب كان لهما مصدر مزدوج: الإغريقي والشرقي. وعلم النحو عادة يوجز في طريقتين رئيسيتين، مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة. والأولى تُعَد وريثة لمدرسة علم الصرف الإغريقي في الإسكندرية، والثانية وريثة للمدرسة المخالفة للقياس في بيرجامو Pergamo. لكن تلك المواريث تعتبر نسبية لثلاثة أسباب رئيسية:

١- التأثير الكبير الذي سجلته عملية تحويل الغنوصية والمانوية إلى أساطير، وقد كان لتلك الأساطير أهمية كبيرة في المدارس السورية والفارسية.

٢- وجود فروق كبيرة من ناحية البنية التركيبية بين اللغات الهندو-أوروبية واللغات السامية (ومنها العربية)

٣- بسبب الدور الذي كان يجب أن يقوم بها النحو في تفسير القرآن والأحاديث.

كانت مدرسة البصرة تتبع بشكل أساسي أسلوب القياس، والنموذج النحوي الخاص بها هو الذي وصل حتى أيامنا هذه. وتمثل قوانين مدرسة البصرة شكلا خاصا من المنطق، حيث إنها هي نفسها قوانين الفكر. فاللغة تمثل صورة نظرية توضح المفاهيم والظواهر والأشياء. وبالتالي، فإن كل صوت (صوتيات)، وكل كلمة [صرف]، وكل جملة [نحو] تتعاضد فيما بينها بشكل قياسي في واقع الأشياء التي تسميها. وأن عمل النحوي يكمن في وضع العلاقات بين اللغة والفكر، والبنية النحوية والمنطق.(٩) ومن الصحيح أن تبقى بعض الظواهر بدون تفسير، وقد تم اعتبار هذه الحالات تمثل استثناءات، لكن ذلك لم يحول دون الحصول على أشكال أساسية نموذجية من موازين الصرف الخاصة بالبنية الهيكلية، وماعدا ذلك مشتق منها.

أما مدرسة الكوفة فلم تكن تأخذ بالقياس؛ وكانت القاعدة الواحدة الصالحة هي التراث والنقل، وأن المعنى النحوي كان يستند بصورة أساسية في وجود أصل سابق في التراث وهذا يمثل الضمان الوحيد لصحة المعنى اللغوي. وبقبول هذا

المبدأ، فإن أشكال وبنيات اللغة يمكن أن تنتظم بشكل قياسى، لكن إذا كانت الكلمات التى لها أصل قياسى صحيحة وسليمة، فإن الأخرى التى لا تقبل أى نوع من التنظيم هى أيضًا صحيحة. ولا توجد قوانين عامة تقوم على الاستدلال أو تعتمد على ترتيب عقلانى، والحقيقة هى الأصوات سواء أكانت قابلة للتفسير أم لا، والكلمات سواء أكانت قياسية أم لا، والبنية النحوية سواء أكانت مطابقة للقوانين المنطقية أم لا. ومن هنا، ففى مقابل وحدة منظومة القواعد فى مدرسة البصرة، فإن فى مدرسة الكوفة لا يوجد نظام عام، وأن الجامع بين النُحاة الذين ينتمون لهذه المدرسة هو قبولهم للاستخدام الواقعى للغة وسيؤدى ذلك إلى مواقف متناقضة بشكل حقيقى.

والمعنى (والمدلول) التقليدى والعام للقواعد النحوية لمدرسة الكوفة لا يختلف كثيرًا، كما يمكن أن يُفهم، عن النظام الرمزى لعلم الحروف. وحتى لو تم التأكيد بكل صورة على الجانب الغنوصى لعلم الحروف، فلا يجب أن ينسى أن مصادره البعيدة كانت كراتيلو Cratilo وطيماوس Timeo الأفلاطونيين. وأول نظرية أفلاطونية للغة تم عرضها فى الكراتيلو، وهو كتاب قريب الشبه من أيديولوجية ذلك الوقت الخاصة بالسفسطائيين وسقراط، وإلى حدٍ ما يقترب من النموذج الرمزى. أما العرض الثانى فهو فى طيماوس، وعلى الرغم من أنه يقارن المقاطع بالعناصر المادية، فإنه يقوم على البحث عن نموذج يعيد إنتاج واقع الشيء، أو الظاهرة، وبالتالى الفكرة، لأن الواقع [الحقيقة] هو الفكرة. وإذا كان من خلال هذه المبادئ يقترب عالم اللغة المعاصر من الجفر [علم الحروف]، وإذا تجاوزنا كل المظهر الرائع للسرية الشكلية، ففى التو سنتنبه إلى أن الأمر الأساسى هو عملية توفيق تبحث، مثلما الحال فى أفلاطون، عن النموذج وهو اللغوى فى هذه الحالة.

والخصوصيات التى تميز علم اللغة الباطنى عن علم النحو والصرف تأتى من بنية اللغة العربية، وكذلك من الأشكال والطريقة المنهجية المستخدمة سواء فى هذا النوع من القواعد أو نوع آخر؛ لكننا نعرف بعض الأمور التى تمثل جسورًا تربط بين الاثنين. وأول هذه الأمور يمكن أن يكون تأثير ابن المقفع، الذى تبعًا للمؤرخين العرب، كان مزدكيا ثم اعتنق الإسلام، ومن المحتمل أن يكون قد عرف كتبًا عن القواعد النحوية وكتب المنطق البهلوية. وقد تعرف العالم النحوى الشهير

الخليل [مات عام ٧٩١/١٧٥] على ابن المقفع. ويمكن أن يكون ابن المقفع هو مصدر بعض الملاحظات التى تنسب للخليل. وربما كان الثانى هو سيبويه وهو مؤلف إيرانى [مات عام ٧٨٦/١٦٩]، ويُقال إنه كان تلميذًا للخليل وربما كان هو أول من قدم نظامًا نحويا عربيا كاملاً. والثالث هو الخط الباطنى الذى ينطلق من مارقيون ويواصل مع المغيرة، ونتج عنه مؤلفات مثل: "أم الكتاب" أو مجموعة جابر التى ذكرناها سابقًا.

البنية الأساسية للغة العربية، بصفة أساسية، هى بنية ثلاثية، أى تتكون من ثلاثة حروف، أحدثت من الحروف أشكالاً توفيقية يمكن أن يتم تفسيرها باطنيا. ومن هنا فإن كتب علم الحروف تؤكد أنه من خلال معانى حروف جذر الكلمة ينتج معنى الأفعال [الأشكال اللفظية] والأشياء [مسميات]. والأحرف والأسماء يكونان من ناحية الاشتقاق قابلين للتحول، فحروف الأبجدية ستكون عملية تجل للأسماء أو الواقع الشكلى السماوى، كما كان يحدث مع الحروف ع، م، س، بين الشيعة وكتب جابر، كما أشرنا إلى ذلك سابقًا. وكل حرف فى الأبجدية يشير إلى وظيفتين: الصوتية، والصرفية والنحوية، والباطنية، كلون من المشاركة فى روح العالم والتى من خلالها، خلقت الأشياء وأسماؤها. وهكذا فإن اللغة تعبر عن تناسق يشبه التناسق الخاص بالموسيقى: الترتيب السماوى الكلى ينتقل إلى الخلق. واللغات العديدة لا تنتج عن عملية توفيقية أو من خلال عملية عقلانية أو من خلال هيئات تصنعها، كما أنها ليست الوجه اللغوى لمنطق عملية التفكير، وإنما هى مركبات معقدة جوهرية تعرض علينا اشتقاقاتها السماوية، وبالإضافة إلى الاشتقاق النحوى يوجد اشتقاق أعلى [الاشتقاق الأكبر] وهو الذى يوجد بواسطة الباطنية الخاصة بكتب علم الحروف.

٦ - علم الرياضيات الباطنى:

إن علم الحساب والهندسة والفلك بالإضافة إلى علم البصريات ونظرية الموسيقى تمثل الأجزاء الخمسة لعلم الرياضيات فى العالم الإسلامى. وقد كتب عالم الرياضيات محمد بن يوسف الخوارزمى، الذى مات عام ٩٩٧/٣٨٧،

موسوعة تمهيدية للعلوم "مفاتيح العلوم" حيث درس فى الجزء الأول علم العروض والنحو والعلوم الدينية الخاصة بالفقه، وعلم العقائد النظرى [علم الكلام] وعلوم الحديث. والجزء الثانى يحتوى على معارف المنطق والفلسفة والطب وعلم. الحساب والهندسة والفَلَك والكيمياء. ويسير فكره تبعًا للأفلاطونية الحديثة القريبة من فكر الرازى، ولكن كما حدث مع هذا الأخير، فإن أجزاء (عناصر) مهمة لغوية ورياضية، والأجزاء الموجودة فى الجزء الخاص بالفلسفة يتم إضفاء شكلٍ شبه باطنى عليها.

أ- البيرونى: .

على الرغم من تكوينه العلمى المتميز وحبه للإحصاءات (الإمبريقية) التجريبية EMPIRICOS، التى ظهرت بجلاء فى نقده لابن سينا، وفى وصفه للهند، فان أبا الريحان محمد بن البيرونى (١٠) لا يتخلى فى كتابه فى الفَلَك عن علم النجوم، ويشرح تاريخ الإنسان من خلال النبوة الباطنية.

وقد روى البيرونى قصة فتح الهند بواسطة محمد الغزنوى من مصادرها الأصلية حيث كشف عن الوضع الاجتماعى والثقافى للإمبراطورية الجديدة التى يدخلها الإسلام، وفى المقام الثانى، يستخرج من الظاهرة المعيشة نتائج تحول جزءًا من كتابه إلى دراسة عن فلسفة التاريخ. ويعرض، فى النهاية، الأيديولوجيات الدينية والفلسفية فى الهند، مشيرًا إلى أوجه التشابه بين الحكمة الهندية ومعارف العالم القديم ومعارف الإسلام. وفى هذا الجزء يلاحظ، وإن كان فى شكل معتدل، ميله إلى التشبية (فى الصفات الإلهية). فبالنسبة للبيرونى توجد نقاط اتفاق منسجمة بين المعرفة الهندية والفلسفة الإغريقية الإسلامية (انطلاقًا من فهمه للأفلاطونية الحديثة، وذلك بعد تأثرها تقريبًا بفيثاغورث) والروحانية الصوفية.

إن جداله مع ابن سينا يكشف لنا انشغاله الفلسفى، وكذلك ميله إلى التشبيه. والبيرونى كرجل عالم يكافح بكل إنصاف ضد ابن سينا. وتساوى شروحه الفلكية والجغرافية واللغوية والرياضية الشروح الخاصة بالمفكر المشرقى الكبير، وفى بعض النقاط يتفوق عليه، وفى كثير من النقاط فإن هذا التميز يأتى وبصورة خاصة

من الناحية التجريبية حيث يمكن أن نلاحظ حب البيرونى للملاحظة الطبيعية المباشرة. وباسم هذه الملاحظة، ينتقد الجدلية التحليلية والقياسية التى كان يستعملها ابن سينا نظرًا لتأثره الشديد بأرسطو. ولكن من أجل استبدال تلك الجدلية، فإنه يقترح فرضيات الرازى، الذى يشعر نحوه بإعجاب شديد لكونه مفكرًا، وإن كان يرفض مفهومه الديني. وهذا المفهوم الدينى يستبدله ويضع مكانه ما يمكن اعتباره فلسفة تاريخ تبدو ذات أصل تجريبى وذلك من الناحية الشكلية فقط، لكنها فى الحقيقة مرتبطة بالغنوصية. ويعتقد أنه وجد الدليل التجريبى فى الملاحظات الجيولوجية. فالأصل الرسوبى للأراضى التى هى الآن سهول وجبال، وكذلك الأخاديد التى توجد فيها، تبين أنه فى فترات سابقة حدثت ظواهر طبيعية كبرى غيرت الشواطئ وحولتها إلى قارات وتركت بعض الأجزاء كالبحار والبحيرات فى داخل الأرض اليابسة، وقد حدث نفس الشيء فى التاريخ الاجتماعى للإنسان، الذى يتكرر بصورة دورية. بعد نهاية كل مرحلة فإن الإنسان ينتهى به الأمر إلى مادية حادة وإلى انحراف متزايد ومطرد يدمر الدورة الثقافية الخاصة بها. عندئذٍ يبعث الله نبيا جديدًا يفتتح دورة أخرى من التاريخ.

ب- الحسن بن الهيثم:

يظهر الاتجاه الباطنى أيضًا لدى عالم الفيزياء والرياضيات الكبير "أبوعلى محمد بن الحسن بن الهيثم" (١١)، والذى كان أول مَنْ استخدم فكرة أرسطو القديمة الخاصة بالأبراج السماوية فى المفهوم الفلكى العلمى؛ وهذا الاستعمال له أهمية علمية وجدلية منطقية مهمة جدا. فكما هو معروف، فإن بطليموس TOLOMEO فى الماجسطى Almagesto لا يعطى معنى محددًا لمفهوم الأبراج السماوية. وكان كل من أبى العباس الفرجانى [القرن التاسع] وأبى عبدالله محمد البتانى قد سارا على نهج بطليموس، حيث نظرا إلى الأبراج السماوية بشكل رياضى. حيث كانت بالنسبة لهما عبارة عن دوائر نموذجية تمثل من الناحية التصويرية الحركة العادية والدائرية للأجسام السماوية. لكن عالم الفلك الذى سبق ذكره ثابت بن قرة الحرانى،

وكان غنوصيا من الصابئة، صاغ مفهومًا فيزيقيا للكون يشرح بشكل كامل، ومن خلال وجهة نظر منطقية؛ المفهوم الفلكى الرياضى الخاص بنظام بطليموس.

وكانت المشكلة تكمن فى عدم التوافق بين نظريتى اللامركزية والدائرية، التى كانت تشرحهما النظرية الفلكية لبطليموس ونظرية الطبقات المركزية المتجانسة حول الأرض لأرسطو. وكان بطليموس قد ترك جانبًا الفيزياء السماوية الواردة فى كتاب De Coelo لأرسطو ووضع فى مكانها نظرية فلكية فيزيائية تقوم على الطبيعة الخاصة للسطح السماوى. وبالتالى، ومع الأخذ فى الاعتبار الدور الفريد الذى يشغله أرسطو فى المعرفة الإسلامية فى القرون الوسطى، فإن نظرية بطليموس الفلكية كان يجب أن يكون قد تم رفضها عالميا (بصورة كلية). ونظرًا لأهمية هذه المشكلة، فإنها ستظهر مرة أخرى فى الأندلس عندما أنشأ "البطروجى" نظامًا خاصا مختلفًا عن النظام الخاص ببطليموس، والذى سيجد مدافعين عنه حتى بعد دخول القرن السادس عشر. والمشكلة إذن ليست علمية بحتة، كما اعتادت مراجع العلوم الإشارة إليها. فهى فى حقيقتها مشكلة متعلقة برؤية كونية، كيف يُرَى الكون؟ وما تصور أهل القرون الوسطى للعالم؟

فالعالم الإسلامى كان قد ربط – ومازال يربط – أفلاك النجوم مع العقول المحركة، وهذه مع الملائكة السماوية. ونظام التجانس المركزى لأرسطو كان يمكن استيعابه وفهمه، وبالفعل هذا ما حدث، من خلال (نظرية) توحيدية مركزية دينية مثل الإسلامية. إن اللامركزية الخاصة ببطليموس تفسد فقط النظام الملائكى المتمركز وتقدم تفسيرًا يقوم على عدم تجانس مركزى. وبالتالى، فإن آراء كل من ثابت بن قرة وابن الهيثم كان لها مخاطرها. وفى الحالة الأولى فهى خاصة بصابئ، أما فى الحالة فقد كان مسلمًا ومع ذلك يتجرأ ويقترح وجود الطبقة التاسعة وهى التى تحيط بالأفلاك الأخرى [فلك الأفلاك]، وتخلو من أجسام نجومية، وتتحرك من الشرق إلى الغرب ومن خلال ذلك تربط ما بين مجموع الكون. وبالطبع، فإن هذه الطبقة ليست من اختراع ابن الهيثم، فهى تعود إلى الأفلاطونية الحديثة فى الإسكندرية على يد سيمبليسيو Simplicio، وقد كانت سببًا فى زيادة الخلاف حول نظرية التجانس المركزى الإسلامية. ومن هنا فإن الصدى الإيجابى يجب أن نبحث عنه فى فكر النورانيين الإيرانيين.

ومن المناسب أن نتساءل إذا ما كان الذين قد وضعوا التطورات فى البحث الإيرانى الخاص بالملائكة قد اقتصروا على الاستفادة من الجدلية العلمية الخاصة لابن الهيثم؟، وهل انتحل ابن الهيثم نظام بطليموس والتصحيحات السكندرية التى طرأت عليه؟

إن الأمر ليس مجرد احتمال فحسب لأنه لسبب ما كان لابن الهيثم شهرته العلمية التى يستحقها، فى علم البصريات، ونظريته الخاصة بالإدراك لا يمكن أن تقتصر على البعد الرياضى فقط. وبكل تأكيد ففى كتابه المشهور "رسم المناظر" Perspectiva يضع ابن الهيثم حلا يفسر نقطة الانعكاس فى مرآة مقعرة، عندما يُعرف نقطة الملاحظة، ومكان الشىء، لكن نظريته تعتمد على عملية فيزيائية لا يمكن أن تُنسب إلى الإدراك الحسى الخالص والبسيط. وهكذا، فمن خلال اعتماد روجيه بيكون Rogerio Bacon على ابن الهيثم، جعل علم البصريات أساسًا للعلوم الطبيعية، وأيضًا حوّل الأشكال الهندسية إلى رموز. إن الباطنية موجودة، سواء فى علم الفلك أو فى علم البصريات الخاصين بابن الهيثم.

إن الاستمرار الطبيعى للاتجاه المشابه للأفلاطونية الحديثة العلمية يجب أن نبحث عنه لدى المفكرين الإيرانيين النورانيين وغيرهم. والجزء الأكبر منهم، ولأسباب جدلية منطقية وتعليمية، يجب أن ندرسهم بعد الفلاسفة. ومع ذلك فلأسباب خاصة بالترتيب من الناحية الزمانية، من المناسب أن نذكر هنا " شهمردان بن أبى الخير الرازى " والذى عاش فى بداية القرن الثانى عشر فى جرجان و "استاراباد". وكان فلكيا وفيزيائيا مهما، وقد كتب سيرة ذاتية طويلة وظريفة عن جابر بن حيان المنحول؛ والكتاب الفلكى "روضة المنجمين"، وموسوعة عن العلوم الطبيعية "نزهة نامة" Nuzha Name-I Alai i مكتوبة باللغة الفارسية، ويوجد بها سيرة حياة جابر التى ذكرناها.

هوامش الفصل الرابع

(١) إن أى شكل دينى يقدم توازنًا صعبًا وغير متساو (متكافئ) بين وعى سيئ ووعى سليم بالحالة الإنسانية. وقد نسب هيجل للمسيحية أنها قد وصلت للذروة فى تبنى مفهوم يحمل فى طياته وعيًا تعيسًا للإنسان. وللأسف، فإن معرفة هيجل بالأشكال الدينية بالكاد لم تكن تتجاوز تلك الخاصة بالأساطير الكلاسيكية (وحتى فى هذه الحالة فيبدو أنه يجهل دين الأسرار)، وكذلك اليهودية والمسيحية، وبالضرورة فقد كان لدى الإنسان بالفعل ومنذ الأزل وعى بتعاسته. وبالنسبة للنصوص المكتوبة، تشهد بذلك نصوص الأهرامات، التى ظهرت لأول مرة فى هرم Unas الذى ينتمى للأسرة الخامسة.

وإذا أردنا تجنب إضفاء صبغة درامية على المشكلة، فمن المناسب الإشارة إلى أن ما هو ملاحظ تاريخيا يتكون من جدليات متناقضة فيما بينها. وفى حالة الفكر، فهل الأول المعرفة أو الاعتقاد ؟، وفى التاريخ، هل الأهم الحدث التاريخى أو مغزاه ؟، وفى الممارسة الدينية هل المهم هو الإيمان أو الأعمال؟، وفى الوحى، هل الأمر الحرفى هو الأهم أو المعنى الروحى؟، وفى حياة (طريق) الارتقاء الدينى هل المهم هو الزهد أو التصوف؟. هذه المتناقضات والمعارضات تتركز فى جدليات واعدة جدا ولها دور مهم جدا وذات نتائج مهمة جدا من الناحية الاجتماعية، مثل التناقض بين الروحانية والحسية/الشهوانية، أو العمل بأحكام الشريعة أو متابعة الروحانية الداخلية الحرة. وعندما يكون الإنسان على وعى بوجود هذه المواقف الثنائية، وأن النجاح واتباع

الطريق المستقيم ليس أمرًا مؤكدًا دائمًا، تظهر حالة الخطيئة، وإذا كان البعض لا يحس بذلك فلأن ارتكابه الدائم للمعاصي يحول دون أن يجعله يعرف الحالة الخاصة به. وبالطبع، فسوف تسمى هذه الحالة بشكل مختلف تبعًا لطبيعة الإنسان. فبينما يسمى المؤمن ذلك معصية أو سقطة أو خطيئة، فإن غير المؤمن يعدها عقدة أو إحساسًا بالذنب أو إحباطًا أو فشلاً. والخصوصية الأساسية والجوهرية للتصوف تتمثل فى تجاوز كل هذه التناقضات حيث يفقد كل من الذنب والإحساس به، أو العقاب أو الثواب معناه. وعندما يتم تجاوز طريق الزهد، يصير المتصوف غريبًا عن هذا العالم الذى يقوم على الثنائيات: إنه منفى ولاجئ للداخل، كما يحب البعض أن يستعمل هذه التسمية الآن، إنه مجنون، مثلما أطلق عليهم ذلك فى مرات كثيرة، وقد أطلقوا هم على أنفسهم مجانين فى الله. وكان رامون لول Ramon Llull يسمى نفسه بـ "رامون المجنون".

لكن، على ماذا يحصل المتصوف ؟ كل شيء ولا شيء، حيث إنه فى الذات الإلهية تنتهى المتناقضات، ومن هنا فإن مظاهر التجلى تكون مرئية ومخفية فى آن واحد. وبالتالى، فإنها ليست عبارة عن اختيار: بين الله، وأعمال الله، وإنما الأمر عبارة عن طريقة: تغطية ما هو محسوس وجعله مرآة لله. وهذه الطريقة تتمثل فى الحب، وهو نوع وحيد يتمثل جوهره فى حدوث مشاعر وجدانية تنتج عن سلوك الطريق إلى الكمال، أو ربما هو عبارة عن مخلوقات" تركها الله بعد أن ألبسها من جلاله"، وذلك على حد قول جون دو لاكروا Juan[1] de la Cruz، أو

(١) لكن إسراء الرسول أو معراجه لم يكن صعودًا وجديا، بل كان – عند أكثر المسلمين – صعودًا بالروح والجسم معًا. (د. مدكور)

"حوريات ذات جمال فائق" على حد تعبير ابن عربـــى، أو "الله الـــذى حتى لو لم توجد السماء فإنى أحبك"، وذلك فى أنشودة إلـــى المخلّـــص المصلوب Soneto a Cristo crucificado.

(٢) لم يعرف أسين بالاثيوس تفاصيل انتشار الأفكار الروحية البوذية فـــى مناطق الإمبراطورية الساسانية القديمة، ولهذا فقد ظن أنه لم يكن يوجد لدى المسلمين معرفة كافية بالبوذية حتى فتح الهند علـــى يـــد محمـــد الغزنوى (بدايات القرن الحادى عشر).

(٣) ومن الأمور المنافية للعلم تقديم الشيعة والتصوف كحركتين روحانيتين منفصلتين وبدون أى علاقة بينهما حتى القرن الثالث عـــشر، وكـــذلك تقديم التصوف السنى على أنه شيء منتزع أو مشتق من الشيعة. وإذا كانت هناك رغبة فى البحث عن أصل إسلامى داخلى ونقلـــى وذلـــك لتفسير بعض الجوانب التقليدية للروحانية الصوفية، فمن المناســـب أن نذكر معراج محمد: وإذا كان من المقبول قيام رحلـــة ليليـــة يتخللهـــا صعود للرسول مع سكون جسده (أى بالروح فقط)، لماذا لا يـــستطيع المؤمنون (أن يعيشوا)، بفضل من الله، التجربـــة الوجديـــة للوحدانيـــة الإلهية؟

(٤) لقد أشار حيدر أملى، وهو شيعى وتلميذ لابن عربى المرســـى، إلـــى أن التصوف السابق قد قطع علاقته مع مبادئ الولاية الشيعية (تبعًا للمفهـــوم الشيعى)، وهو ما يجب أن يُفهم على أنه اعتـــراف باســـتقلال كـــل مـــن التصوف والشيعة عن الآخر. ولقد أراد الفكر الشيعى الذى جاء بعد ذلـــك أن يقدم التأثير والوقع الروحى لابن عربى على أنه عملية بعـــث جديـــدة للمعنى الباطنى – وبالتالى الشيعى– للفكـــر الروحـــى الأندلـــسى. ومـــن الصحيح أن كتب طبقات الرجال الأندلسيين تحتوى علـــى ســـيرة ذاتيـــة

لروحانيين يُطلق عليهم باطنيون، ولم أجد فى أى منها أية إشارة تقول عنهم أو تصفهم بأنهم شيعة؛ وإذا كان من الممكن أن كل شيعى يكون باطنيا وذلك من خلال التعريف، فليس كل الباطنيين بالضرورة شيعة. ومن الناحية العقيدية، هناك بعض العقائد المتشابهة، ولكن لا يمكن تحويل التشابه إلى مصدر بدون دليل محدد. لقد كان هناك دعاة مستترون ووعاظ شيعة، وبخاصة من الفاطميين، وكان هناك فريق شيعى تقريبًا فى بيليفيكى VELEFIQUE (ألمرية)، لكن ما يحاولون إثباته هو بنوة filiacion شيعية مفترضة للمسريين المنتسبين لابن مسرة، ولمدرسة المرية ولابن عربى المرسى.

ولا أعرف أى نص يؤيد إمكانية الافتراض السابق، إلا أن يتم تجاوز معناه الحرفى، وحتى أتباع ابن مسرة فى المرية، وكذلك المريدون فى المغرب لم يطلقوا على أنفسهم هذا الاسم، على الرغم من أن إسماعيل الرُعينى، فى حالة، وأبوالقاسم بن قسى فى حالة أخرى، كانا يعتبران إمامين ويجمعان الزكاة لأنفسهما. وقد كان (كاتب السير) المؤرخ ابن الأبار علويا متحمسًا لكن ليس أكثر من هذا. وفقط فى حالة متأخرة جدا (القرن الرابع عشر) وخاصة بالعالم الكبير ابن الخطيب، تجاوزت أوجه التشابه ذلك بكثير، وقد أشرت إلى ذلك فى عام ١٩٧٩(قبل أن ينشر ذلك أى إنسان آخر، على حد علمى)، وأن أفكار كتاب "روضة التعريف بالحب الشريف" هى أفكار إسماعيلية سواء عرف مؤلفها ذلك أم لا. لكن فى حالة ابن عربى ليس هناك مجال للخطأ حيث إنه من المعروف ما قاله: "لا أعرف درجة من حياة الزهد أو دينًا أو نحلة، إلا ورأيت شخصًا ما يعتنقها وذلك من خلال اعترافه هو. ولم أشر مطلقًا إلى رأى أو كفر بدون أن أستند على أدلة مباشرة لأشخاص يعتنقون تلك الآراء."

(٥) ولد أبو اليزيد البسطامي في بسطام، في الشمال الغربي من إيران، في تاريخ مجهول، وقد مات هناك أيضًا قبل عام ٢٦١/٨٧٤. وجده سروشان ربما يكون مزدكيا قد اعتنق الإسلام. والمصدر الرئيسي لمعرفة فكره هو كتاب محمد السهلكي (مات عام ٤٧٤/١٠٨٤) وعنوانه " كتاب النور في كلمات أبو يزيد طيفور"، نشره بدوي، القاهرة ١٣٦٨/١٩٤٩م.

(٦) الأعمال الرئيسية لمعرفة فكر روزبهان هي:

١- "شرح الشطحات" (شرح لشطحات الصوفية) نشره كوربان بعنوان: Commentaire sur les paradoxes des soufis"

وهو نص فارسي مع مقدمة فرنسية، طهران- باريس. ١٩٦٦.

٢- كتاب "عبهر العاشقين"، نشره كوربان و م. معين بعنوان Le Jasmin des Fideles d amour" ومعه مقدمة مزدوجة وترجمة للفصل الأول، طهران - باريس، ١٩٥٨م.

٣- "عرائس البيان"، شرح صوفي للقرآن، لوكنو ١٣٠١/١٨٨٣م.

(٧) نصوص روزبهان تفيد في المقارنة مع نصوص مشابهة لمتصوفة مسيحيين، وبخاصة مع نصوص رامون لول: من ناحية، جنون الحب، ومن ناحية أخرى مثالية...، والفارس المسافر. يعتبر روزبهان الصوفي المسافر في الحب هو yavanmard الفارسي الذي له أصول قديمة.

(٨) هل الأكسير هو الذي يفيض من الروح الإلهية (الروح القدس) ؟ من الصعب معرفة ذلك، لكني أميل إلى اعتباره الغريب أو المتوحد الذي

يجتهد فى البحث عن الطريق بمجهوده الخاص ويجدها ويمكن أن يُعلِّم الحقيقة الخفية (العين) لمنْ يبحثون عن ذلك الطريق. والعين هو النور النهائى المنقول من آدم إلى شيث إلى إبراهيم إلى عيسى إلى محمد، لكن عندما يحصل الغريب عليه بشكل كامل فإنه يلغى التكاليف الدينية ولا يكون مطالبًا بالتكاليف الشرعية. والنموذج الإنسانى والإنسان السماوى هو المؤلف الأصلى للمجموعة، لأن مؤلفيه المتتاليين الأرضيين، بما فيهم جابر، يمثلون النموذج السماوى ويرمز إليه فى شكل عالم يعرف اللغة اليمنية السابقة على الإسلام أو الحميرية، والذى يجب على المبتدئين تقليده وتمثله.

(٩) لا يجب أن ينسى أنه حتى مصطلح "جذر" له معنى مختلف جدا فى اللغات الهندأوروبية عنه فى السامية، ففى السامية يشير فقط إلى مجموعة الأحرف الساكنة، والاشتقاقات الفعلية واشتقاق (الأسماء) يكونان مختلفين جدا فى هاتين المجموعتين من اللغات.

(١٠) ولد البيرونى بالقرب من جرجان فى إقليم خوارزم عام ٩٧٣/٣٦٢، ومات فى غزنة فى عام ١٠٣٠/٤٢١، ووفاته هناك تعود إلى أنه عندما وقعت خوارزم تحت حكم محمد الغزنوى، فقد نقل الغزنوى لبلاطه كل العلماء والأدباء الذين استطاع أن يجذبهم، باستثناء ابن سينا، وقد حاول أن يستميله، إلا أن ابن سينا كان مخلصًا دائمًا للسامانيين والبويهيين، فكان يهرب من أى مكان تقترب منه القوات الغزنوية. أهم أعمال البيرونى هى[1] :

١- كتاب "التحديد"، ترتيب الأحداث التاريخية للشعوب

(١) من أهم أعماله " تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى النقل أو مرذولة "، طبع حيدرأباد الدكن، ١٩٥٨. (د. مدكور)

القديمة، طبعه وترجمه للإنجليزية ساشن I.E.C. Sachan. لندن عام ١٨٧٩م.

٢- "مختصر الدين والفلسفة والأدب، والتاريخ، والفَلَك، والعادات، والشرائع، وعلم النجوم للهند"، نحو عام ١٠٣٠م، طبعه كراوس P. Kraus، لندن ١٨٨٧، تُرجم للإنجليزية عام ١٩١٠م.

٣- كتاب " التفهيم حول الفلك، والنجوم والرياضة"، طبعه رايت، لندن، عام ١٩٣٤م.

٤- كتاب " الياماهية" حول التعدين.

٥- كتاب " الصيدلة "، حول الأدوية.

وبالإضافة إلى إسهاماته فى العلوم والفكر الهندى للقرن الحادى عشر، فقد كانت للبيرونى معارف واسعة عن المعادن مأخوذة من المعارف العراقية والفارسية والهندية، بالإضافة إلى العربية، ومعلوماته عن علم الكون، والترتيب التاريخى والأدوية تعتبر مهمة جدا، والقائمة التى تركها عن مؤلفات الرازى تعتبر ذات قيمة كبرى.

(١١) ولد ابن الهيثم فى البصرة نحو عام ٩٦٥/٣٥٤، ومات فى القاهرة عام ١٠٣٨/٤٣٠. ويُقال إنه كانت لديه ثقة فى معارفه الرياضية لدرجة أنه حاول ضبط زيادات النيل فى عهد الخليفة الفاطمى السادس الحاكم (بين عامى ٩٩٦/٣٨٦- ١٠٢١/٤١٢)، وإن كان قد فشل فى محاولته.

مراجع الفصل الرابع

219 - Abd al-Kadir، A. H.، The life، personality and writing of al-Junayd، Londres، 1960.

220- Bardenhewer، O.، Hermetics Trimegisti qui apud Arabes fertur De castigations animae libellum، ed y trad Latina، Bonn، 1873.

221 – Bauer، H.، Die Psychologie Alhacem auf Grund von Alhacem optik. B.G.Ph. Mit.X، 5.

٢٢٢ – البيهقى، " تتمات صوان الحكمة أو تاريخ حكماء الإسلام "، نشر ك. على، دمشق ١٣٦٥/١٩٤٦

223 – Bhatnagar، R.S.، Dimensions of classical sufi thought، Delhi، 1984.

224 – Biruni، A. R. M.، Kitab maqalid ilm al hay a، ed. trad. francesa، Damasco، 1405 – 1985.

225 – Idem، Epitre de Beruni contenant le repertoire des ouvrages de M. ibn Z. al-Razi، ed. P. Kraus، Paris، 1936.

226 – Idem، Chronologie of the Ancient Nations، ed.trad. inglesa de E. C. Sachan، Londres، 1879.

227 – Idem، An Account of the religion، philosophy، literature، chronology، astronomy، custums، laws and astrology in India about 1030، Londres، 1877، trad. inglesa، Londres، 1910.

228 – Idem، The book of Instructions in the Elements of the Art of Astrology، ed. R.Wright، Londres، 1934.

229 – Bowering، G.، The mystical vision of existence in classical Islam. The Quranic Hermeneutics of the sufi Sahl At-Tustari، Londres 1979

---- Brockelmann، C.، num. 138، Gal. I، pp. 268-275، S. I. pp. 418-421.

230 – Chwolsohn، Die Ssabier und Ssabismus، St. Petersburg، 1856.

231 - bis Cruz Hernandez، M.، "El primer filosofo que fue apodado El Madrilèno"، pub. en la rev. Torre de los Lujanes، Madrid، 1996

—- Corbin، H.، nums 59، pp. 179 – 215 y 267 – 283، 62، II، pp. 9 – 146، y 63.

232 – Daffa، A. A.، y Strogls، J. J.، Studies in the exact sciences in medieval Islam، Dharan، 1984.

233 – Dieterici، F.، Die Anthropologie der Araber، Leipzig 1871.

234 – Idem، Die Lehre von der Weltseele bei den Araber im X Jahrhunderi، Leipzig 1872.

235 – Idem، Die Naturanschaung und naturphilosophie del Araber im X Jahrhundert، Leipzig 1876.

236 – Duhem، P.، Le systeme du monde، vol. II، Paris، 1911.

237 - Gardner، W.H.I.، Theories practices und training of a sufi school، Londres، 1930.

238 – Hallay، al-، Diwan، trad. francesa de Massignon، Paris، 1955.

239 – Huywiri، Kasf al-mayub، trad inglesa de R. A. Nicholson، H. the K. al- majub، the oldest persians teatrise of sufismus، Londres، 1936.

٢٤٠ – ابن أبى أصيبعة، كتاب "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء"، القاهرة ١٢٩٠- ١٨٨٢، ص ٣٠٩ -٣٢١.

241 - Ibn al-Andari، Abu-l-Barakat، Die Grammatischen Sreitfragen der Basrer und Kufer. Leiden، 1913.

242 - Ibn al-Haytam، Perspective، trad. latina de Riesner، Opticae Thesaurus، Basilea، 1577

243- Idem، "Ueber das licht"، ed. y trad. alemana de Baarmm، Pub. en Z. de M.G.، 36(1882).

244 – Idem، Optica I، Kuwait 1403 – 1983.

245 – Idem، Completion of the Arabic version of Euclids Elements، Leiden، 1983.

٢٤٦ – ابن العماد، "شذرات الذهب"، القاهرة ١٣٧٠/١٩٥٠ ص ٢١٣، ابن النديم رقم ١٦١ ص ٢٩٩ وما بعدها.

٢٤٧ – ابن خلكان، "وفيات الأعيان"، القاهرة ١٣٦٨/١٩٤٨، ص ٢٤٤-٢٤٧.

Ed. B. de Slane، Ibn Khallikan s Biographical Dictionary، Paris، 1842 – 1875، rep en 8 vols، Beirut 1397 – 1977.

٢٤٨ – ابن جلجل، "طبقات الأطباء والحكماء "، نشر فؤاد سيد، القاهرة ١٣٧٥/١٩٥٥ ص ٧٧ – ٧٨.

249 – Jwarizmi، al-.، Liber "Maftih al- ulum" ed. G. Van Vloten، Leiden، 1895.

250 – Kennedy، E.S. The exhaustive treatrise in Shadows by Abu al- Rayhan M. al- Biruni، trad e int. 2 vols. Alepo، 1976.

251 – Idem، y otros، Studies in Islamic exact science، Beirut، 1983.

252 – Klein- Franke، F.، Iatromathematics in islam etc. N. York، 1984.

253 – Kraus، O.، "Jabir ibn Hayyan"، pub. en Memoires de Institute de Egipte، El Cairo 44 y 45، (1942 -1943)

254 – Lings، Que es el sufismo?، trad. Madrid، 1983

255 – Massignon، L.، " Inventaire de la literature hermenentique arabe" apendice III، de La Revelation d Hermes Trimegiste، Paris، vol. I، 1944.

256 – Idem، La passion d al- Hallaj، Paris، 1922.

257 – Idem، Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane، Paris، 1922، rep. 1954.

258 – Meier، F.، Die Fawaih al- jamal wa- fawatih al-jalal des Najmad- Din al- Kubra، etc. Wiesbaden، 1957.

259 – Narbakhs، J.، Sufism، 3 vols.، Londres، 1984 -85.

---- Nasir- I Josraw nums. 93،94 y 95.

260 – Nasr، S. H.، An introduction to Islamic cosmological doctrines، Cambridge، 1966.

261- Idem، Science and civilization in Islam، Lahore، 1983.

262 – Idem، An annoted bibliography of Islamic Science، 2 vol، Teheran، 1975 -1978، rep، Lahor، 1985.

263 – Naymabadi، Mahmud al-، Sarh hal Muhammad b. Zakariya al-Razi، El Cairo، 1318 – 1900.

نجم آبادى، محمد آل، "شرح حال محمد بن زكريا الرازى"، القاهرة ١٣١٨/١٩٠٠.

264 – Nicholson، R.A.، Studies in Islamic Mysticism، Cambridge، 1921، rep. Lahore. 1983.

---- Pareja، F.، num. 182.

265 – Plessner، M.، Der Dikomikos der Neupythagorees Brysson und sein Eifluss auf die islamische Wissenchaft، Heidelberg، 1928.

266 – Qifti، Y. D. b. al-.، Ajbar al ulama bi-ajbar al-hukama، ed. Lippert، Leipzig، 1903 p 177.

267 – Rashed، R.، Entre arithmetique et algebra: recherches sur l histoire des mathematiques arabes، Paris، 1984.

268 – Ritter، H.، Picatrix، ein arabische "Handbuch" hellenisticher Magie، Warburg، 1921-1922.

269 – Idem، Pseudo Majriti "Das Ziel des Weisen"، Leipzig، 1933.

270 – Idem، Das Meer der Seele، Mensch، Welt und Gott in den Fariduddin Attar، Leiden، 1955.

271 – Ruska، Y.، Tabula Smaragdina، ein Beitrage zur Geschichte des hermetischen Literature، Heidelberg، 1926.

272 – Idem، Arabischen Alchemisten Jaafar al-Sadiq، des sechse Imam، Heidelberg، 1924.

273- Idem، Turba philosophorum، Breslau، 1931.

274 - Ruzbihan Baqli Sirazi، Ara is al-bayan، Lucknow، 1301- 1883.

275 – Idem، Sarh-i Satiyat، trad. francesa e int. de H. Corbin، Commentaire sur les paradoxes des soufis. Teheran، Paris، 1966.

276 – Idem، Kitab-l Abhar al-ashiquin، ed. H.، Corbin y Moin، Le jazmin des Fideles d amour، int. y trad. francesa del cap.I، Teheran- Paris، 1958.

277 – Safadi، S.، al-Din.، Nakt al-himyan، pp. 249 – 250.

---- Said de Toledo، num. 194، p33.

278 – Said، H. M.، y khan، A. Z.، Al- Biruni : his time، his life and works، Karachi، 1981

279 – Schimmel، A.، Misticat dimension of Islam، Chapel Hill، N.Car.

280 – Smith، M.، Rabi a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam، Cambridge، 1977.

281 – Idem، An Early Mystic of Baghdad، a study of the life and teaching of Harith ibn Asad al- Muhasibi، Londres، 1935.

----- Strothman، R.، num. 103.

282 – Sulami، A. al-A.، Kitab Tabaqt al-sufiya، ed. e int. de J. Pedersen، Leiden، 1960.

283 Varios، Biruni commemoration volume، Calcuta، 1951.

الفصل الخامس

نشأة الفلسفة الإسلامية

١ – ميراث العالم القديم:

إن الثقافة الاجتماعية العربية الأساسية نشأت فى مجال جغرافى وتاريخى واسع، كانت تتعايش فيه ثقافات متباينة جدا وتتواجد معًا وتتواصل فيما بينها، تلك الثقافات كانت موجودة داخل مفاهيم دينية محددة بعضها يمثل الأغلبية والطبقة الحاكمة [المسيحية والمزدكية]، والبعض الأخر يمثل الأقلية [البوذية واليهودية والمانوية]. كل هذه العقائد كانت قد استقبلت (تلقت) أشكال ومنهج الثقافة الإغريقية لأن الإسكندر ومنْ جاء بعده كان قد وصل حتى المراكز البوذية فى تركمانستان وأوزبكستان وأفغانستان والبنجاب. أحد أشكال هذه الثقافة، والتى استقبلها المثقفون بشكل شامل كان المعرفة الهيلينية، والتى وجدنا أصداءها فى الفكر الإسلامى الشيعى وعلم الكلام والتصوف والباطنية. وكانت الفلسفة هى العنصر الإغريقى الرئيسى فى المعرفة، ويكفى فى ذلك الأسلوب المليء بالحشو، وكانت الفلسفة تبدو كمرشد للعلم وللغنوصية وللآداب واللاهوت.

ومن ناحية أخرى، بالنسبة للإنسان المثقف فى العصور الوسطى لم يكن يوجد فرق شكلى بين أرسطو وأفلاطون وأفلوطين وبورفيرو PORFIRIO، وبروكلو PROCLO (برقلس)، أو أبولونيو وأرشميدس، وديمقريطس DIOSCORIDES، وإقليدس وجالينوس، وأبو قراط وبيلينو وبطليموس. والمعرفة القديمة كلها كان لها ثلاثة أوجه:

١– فهى فى ذاتها تمثل المعرفة.

٢– إنها تعطينا تفسيرًا للكون.

٣– إن لها تطبيقات عملية فى حياة الإنسان.

وسيتم تبنى التفسير الإغريقى عند تفسير العالم: إن ما يحتاج إلى تفسير هو ظاهرة التغير، بالمعنى المزدوج للحركة سواء (الداخلية) المحلية أو الأخرى الخاصة بالكون والفساد. وأفضل تفسير جوهرى هو تفسير أرسطو الذى يقوم على تكون الأشياء من مادة وصورة، وعلى العلاقة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل، وعلى

التركيب من جواهر وأعراض. وبالتالى، فإن الفلسفة الأولى -الميتافيزيقا- ستكون هى علم البنية الجوهرية وكل ما يشتق منها. أما الفلسفة الثانية [وهى الفيزياء بمعناها فى القرون الوسطى] فستشتمل على دراسة التغير. وإذا تخلينا عن العلاقة الجوهرية وظاهرة التغير سيكون لدينا علم متوسط: الرياضيات التى تدرس البعد الكمى للذوات المادية، سواء أكان ذلك نجمًا أم حبة فى الأرض، لكن المقياس الرياضى لم يكن من الممكن تطبيقه من الناحية المادية (الفيزيائية)، وبالتالى، لم يكن يمثل علمًا تفسيريا.

وبالطبع، فإن كل معرفة كان لها بُعْد عملى، لكن تطبيقها المحدد لم يكن يمثل علمًا، وإنما يمثل فنا: العد أو القص، والزراعة والتطبيب، والإبحار...إلخ. وسلوك كل كائن، سواء كان كوكبيا أو أرضيا، حيا أو غير متحرك يعتمد على طبيعته، سواء فى حالة نشاطه أو فى حالة تقبله للتأثر. فالذى يتحرك له طبيعة متحركة، والذى يعيش هو كائن حى، والذى يمكن أن يُقاس يُعتبر قابلاً للقياس، والذى يمكن أن يقبل فعلاً هو قابل للتأثر. وعلى هذا الشكل نشأت مجالات المعرفة التى نعرفها اليوم بالعلوم.

وعلم (الكون) الطبيعة تم تنظيمه على أساس نظام أرسطو، ولكن ضروريات علم العقائد الخاص بعملية الخلق أدت إلى أن يتم تنظيم ذلك النظام تنظيمًا هيكليا تبعًا لمبادئ الأفلاطونية الحديثة. وعلى العكس، ففى القضايا الفلكية تلقى العالم الإسلامى تفسيرين إغريقيين، ليست لهما قابلية للصياغة مثل علم الكون الخاص بأرسطو والأفلاطونية الحديثة: وهما علم فلك أرسطو وبطليموس. فالتفسير الفلكى لأرسطو له طابع فيزيائى، أما التفسير ببطليموس فهو رياضى؛ أما تفسيرات كاليبو وأودوكسو Callipo، Eudoxo فقد أعطاها أرسطو شكلاً فيزيائيا. ولقد قال المفكرون المسلمون من الاختلافات ودرسوا بعمق الماجسطى Almagesto لبطليموس. وحتى لو استطاع المؤرخون غير المتخصصين استيعاب الفروق بين علماء الفلك فى العالم الإسلامى، وبين المفكرين اللاتينيين فى العصور الوسطى، فإن علماء الفلك المسلمين كانت لديهم شكوك أقل ووفقوا، على الأقل فى الناحية العملية، بين الماجسطى وظواهر الأحوال الجوية، حيث أنشأوا وبشكل رائع علم الفلك العملى.(١)

وفى المجال الذى اعتبره العالم الغربى شيئًا مميزًا جدا للفلسفة الإغريقية، أعد العالم الإسلامى فكرًا وسماه "فلسفة" (٢)، وهى ترجمة صوتية للمصطلح الإغريقى " فيلوسوفيا" Philosophia بدلاً من استخدام الكلمة العربية "حكمة". وخلال قرون طويلة [منذ أواسط القرن الثانى عشر وحتى بدايات القرن التاسع عشر] كانت الفلسفة هى الشىء الإسلامى الوحيد الذى اعتبره الغربيون فكرًا. ومن الأشياء الغريبة أن بعض أوائل باحثى العالم الغربى مثل رينان ظنوا أن العبقرية الفلسفية غريبة على العقل العربى، وأن الفلاسفة المسلمين لم يكونوا من أصل عربى وإنما كانوا إيرانيين وإسبانيين، ولقد تم قياس مستوى الفلاسفة الإسلاميين الفريد وأهميتهم الخاصة من خلال دورهم الناقل للفكر الإغريقى وتأثيره فى المدرسة الفلسفية اللاتينية.

ومع الاعتراف بخطأ ذلك التفسير- الذى تم تجاوزه، وقد انتقده دائمًا كاتب هذه السطور- يجب أن نقول إن الفلسفة كانت أحد تيارات الفكر الإسلامى وقد شغلت مجالاً ووقتا صغيرًا. وفيما يتعلق بهذا الأخير، فلقد استمرت الفلسفة الشرقية منذ بدايات القرن التاسع وحتى القرن الحادى عشر لأن السهروردى المقتول [القرن الثانى عشر] حوّل فلسفة ابن سينا إلى غنوصية باطنية، أما فيما يتعلق بالفلسفة الإسلامية فى الناحية الغربية من العالم الإسلامى فقد استمرت منذ النصف الثانى للقرن الحادى عشر وحتى نهاية القرن الثانى عشر. وبصدد المناطق فهى إيران والعراق فى الشرق والأندلس فى الغرب، مع حالات [إسقاطات] معدودة على سوريا ومصر والمغرب.

٢- الترجمات:

انتقل تراث الفكر القديم للإسلام بشكل سامٍ ورفيع - ولم يكن هو الوحيد - عن طريق ترجمات النصوص الإغريقية. وقد تركز هذا النشاط فى مركزين رئيسيين: المركز السورى، الذى طوره الآراميون، الذين كانوا يعيشون فى المناطق

الجنوبية والشرقية من الإمبراطورية الساسانية والمركز الشرقى، الذى كان به مترجمون ذوو أصل إيرانى.

والفريق الأول يبدأ منذ إنشاء المدرسة المعروفة باسم "مدرسة الفارسيين"، فى أديسا "Edessa ، وذلك فى عهد الإمبراطور جوفينو Jovino. وفى عام ٤٨٩، أغلق الإمبراطور البيزنطى زينون ZENON هذه المدرسة بسبب اعتناقه للنسطورية، فانتقلت المدرسة إلى "نصيبين"NASIBIN داخل الإمبراطورية الساسانية. بعد ذلك بوقت قليل أنشأ الإمبراطور خسرو أنوس رابان [٥٢١-٥٧٩] – والذى يُعرف فى العالم اللاتينى فى العصور الوسطى بالكِسروى العظيم Cosroes el Grande – فى جنديسابور مدرسة تحت إدارة أساتذة سوريين. ومن الممكن، أن تكون شهرة هاتين المدرستين هى التى جعلت كل من دامساسيو، وهو المدير الأخير لأكاديمية أثينا، وسيمبليثيو وأصحابه يلجأون إلى إيران بعد غلق المدرسة بأمر من الإمبراطور جوستينيان [٥٢٩] Justiniano.

وأسماء المترجمين الأوائل هى: شيرجيوس الراس عينى، الذى مات فى القسطنطينية عام ٥٣٠، وهو قسيس نسطورى، ترجم للسريانية كتاب الأورجانون Organon لأرسطو وبعض مؤلفات جالينوس؛ ومجموعة من المؤلفين المؤمنين بطبيعة واحدة للمسيح، ومن بينهم يذكر "بود"، وقد ترجم للسوريانية النص الإغريقى لـ"كليلة ودمنة"، واهو ديمه [مات عام ٥٧٥]، وسيبيرو سيبوخت [عام ٦٦٧/٤٧]، وخوب دى أريسا [نحو ١٣م٦٣٣ – ٧٢٤/٩٠]، وجرجس الشهير بأسقف العرب (مات عام ٧٢٤/١٠٦). هذا الفريق ترجم أيضًا كتب المنطق لأرسطو، ومجموعات أدعية.ولقد كان تأثير مجهود السوريين النسطوريين من المؤمنين بطبيعة واحدة للمسيح كبيرًا لأن الكثيرين منهم كانوا أطباء، ومن خلال وضعهم هذا لم يصلوا فقط إلى القبائل العربية النصرانية فى شمال الجزيرة [الحيرة وغسان] وإنما وصلوا أيضًا إلى مكة ويثرب، التى ستسمى "المدينة" فيما بعد .

فى بداية القرن التاسع، أنشأ الخليفة العباسى المأمون فى بغداد [٨٣٢/٢١٨] مدرسة " بيت الحكمة "(٣) وأسند إدارتها إلى يوحنا بن ماسويه. وعند موته

[٨٥٧/٢٤٧] حل مكانه تلميذه الطبيب النسطورى " العِبادى" من الحيرة، "حُنين بن إسحاق" [عام ٨٠٩/١٩٤ - ٨٧٣/٢٦٠] وواصل مجهوده ابنه إسحاق بن حنين [عام ٩١١/٢٩٩]، وقريبه حُبيش بن الحسن. فى هذه الحالة يمكن الحديث عن مدرسة ترجمة وكانت فى أحيان قليلة، تترجم من الإغريقية إلى العربية، وفى كثير من الأحيان كانت تكيف الترجمة السيريانية على اللغة العربية، وربما فى بعض الأحيان كان يؤخذ فى الاعتبار النص الإغريقى. ويجب أن يُضاف إلى القائمة هذه الأسماء: يحيى بن البطريق، وعبد المسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصى، وكان معاصرًا للكندى وتعاون(وعمل) معه، وقد ترجم كتب "الطبيعة" لأرسطو و"السفسطة" لبلوتينو، وكذلك قسطا بن لوقا البعلبكى [٨٢٠/٢٠٥ -٩١٢/٣٠٠]، وكان طبيبًا، وترجم تعليقات(شروح) الإسكندر الأفروديسى، و"والطبيعة" ليوحنا النحوى، De generatione et corruptione و"الكون والفساد" لأرسطو، و"لذة الفلسفة" لبلوتو المزيفDe placitis philosophorum، وأبو بشر متى بن يونس القنعى [مات عام ٩٤٠/٣٢٩] وأبو زكريا يحيى بن عدى المنطقى [مات عام ٩٧٤/٣٩٤]، وأبو الخير بن الخمار [الذى ولد عام ٩٤٢/٣٣١]، وكان تلميذًا للسابق.

وهناك فريق آخر له علاقة بمدرسة الصابئة فى حران، وهذا الفريق تأثر بالأفلاطونية الحديثة، والفيثاغورثية الجديدة، وكان يمزج الفكر الإغريقى بمعارفه الفلكية والرياضية مع علم النجوم الكلدانى. وأهم مترجمى هذا الفريق هو ثابت بن قرة الحرانى [٨٢٦/٢١١-٩٠٤/٢٩٢]، الذى ترجم مؤلفات فلكية ورياضية.

ومن الفريق الإيرانى يجب أن نبرز فى المقام الأول، أبو سهل بن نوبخت الذى يظهر مع ابن ماسويه واليهودى ما شاء الله فى بيت الحكمة، وقد أدار مكتبة بغداد فى عهد الخيفة هارون الرشيد، وترجم العديد من الكتب فى الفلك من اللغة البهلوية إلى العربية. وكذلك كان بين المترجمين ابن المقفع، وكان مزدكيا ثم اعتنق الإسلام. ومع ذلك ففى هذه المجموعة من الصعب التعرف على ترجمات محددة. ولا يوجد شك الآن فى أن العديد من العلماء الإيرانيين وهم من خراسان وطبرستان وحتى مـــن باكتريانا، قدموا علومهم الكيميائية والفلكية والنباتية والطبية، وقد مزجوها

مع المعارف الإغريقية، والمانوية والنسطورية والمزدكيه وحتى البوذية، (وفى هذه الحالة الأخيرة على يد البرامكة حيث إن جدهم المفترض كان يلقب بالكاهن الأكبر [برمك] لمعبد ناوباهار فى بلخ) (٤). وتأثير هذا الفريق فى أصل الفكر الإشراقى يبدو واضحًا، ولكن حتى الآن لم يتم التعرف على الأعمال المحددة التى يمكن أن يكونوا قد ترجموها.

وأهم المؤلفين الذين تم ترجمة مؤلفاتهم هم أرسطو وقد ترجمت له الكتب التالية ما بعد الطبيعة: metafisica، fisica، والطبيعة، والحيوان De coelo et mundo، والسماء والعالم De generatione animalium ، De generatione et corruptione، والكون والفساد Meteorologicos، De partibus animalium ، Parva naturalia، De anima ، والنفس Retorica ، والخطابة Poetica ، والشعر Categorias والمقولات Perihermeneias، ، وفى العبارة (بارى هيرميناس) Primeros y segundos analiticos، والتحليلات الأولى والثانية طوبيقا، والجدل Elenichos y الأخلاق إلى نيقوماخوس Etica nicomaquea .

وكذلك الذين يعتبرون معلقين على أعمال أرسطو مثل أمونيو ساكاس Ammonio وتيمستيوس Temistios والإسكندر الأفروديسى وبورفيريو ويوحنا النحوى، وكذلك ترجم لأفلاطون كتاب "الجمهورية" الذى حل محل كتاب "بوليطيقا" "السياسة" لأرسطو الذى لم يترجم، وكذلك كتاب "النواميس" وطيماوس والكريتون والفيدون (المحاورات)، على الرغم من أن بعض الكتب أو أجزاء منها قد فقدت فيما بعد مثل، كتاب أفلوطين التاسوعات والذى فقد جزء منه، وكتاب برقلس "مختصر فى الإلهيات" ونيقولا الدمشقى وكتاب بطليموس"الماجسطى"، وكتاب جالينوس "العديد من المؤلفات"، وكتاب إقليدس "الهندسة" وديوكوريديس وبعض أجزاء كتب لديموقريط وكريسبو.

٣- أهمية الصياغة الأفلاطونية الحديثة:

إن كمية ونوعية الترجمات يجب أن يؤخذ فى الاعتبار معها أمران أساسيان: الأول وهو الأقل أهمية يتعلق بأن الترجمات فى ذلك الحين كانت تتم من خلال معايير حرفية مختلفة جدا عن المعايير الحالية؛ والثانى، وهو الرئيسى، يتعلق بأن المؤلفين الذين سوف يستعملونها كانوا يتلقونها على أنها إناء، كما كان يقول الفلاسفة اللاتينيون. وكان الأمر الأساسى الأول بمثابة الصياغة المدرسية – التعليمية الأفلاطونية الحديثة التى تميزت بأربع نقاط مهمة:

١- الصبغة الأفلاطونية الحديثة التى كست كل الفكر المنتشر والمعروف فى العالم الهيلينى الرومانى فى الفترة من القرن الأول إلى السادس.

٢- إنشاء منصب أستاذ الفلسفة ومراجع لها.

٣- الأمر الخاص بأن كلا من الفكر المسيحى واليهودى والإسلامى لا يمثل علمًا لاهوتيا دقيقًا ولا فلسفة خالصة، وإنما – انطلاقًا من عقيدة الخلق – كانت هناك حاجة لصياغة تبين تطور وتفسير خصوصيات عقيدة الخلق.

٤- والدور المرجعى والرائد للتراث الفلسفى الذى مثله أساتذة الفلاسفة وتنقيتهم لها، والذى مثله – فى حالة الفلسفة – أرسطوطاليس.

وفيما يتعلق بالجانب الأول، يجب أن نذكر أن الأفلاطونية الحديثة لم تكن فكرًا ولد فى القرن الثالث، بل على العكس، فإن أفلوطين Plotino يمثل القمة وليس الأصل. فلقد كانت الأفلاطونية الحديثة حركة عقائدية تغذت من العديد من الأصول : ومنها التعليم الذى تم وضع بنيته طبقًا للقواعد القانونية (المرجعية والتراثية) فى الأكاديمية التى أنشأها أفلاطون، ومساهمات المفكرين الذين يعتبر جهدهم حلقة وصل بين الأكاديمية والدعوة الفلسفية مثل كريسيبو نفسه Crisipo، ثم بعد ذلك بانيثيو وبوسيدونيا Posidonio،Panecio فيما بعد، والروح العلمية السكندرية، وتأثير المعرفة غير الهيلينية مثل اليهودية والدين الإيرانى وربما الفكر الهندى – وذلك لو ثبت أن أمونيو سكاس كان فى الحقيقة ساكى أمونيو. ويعود

الفضـــل فى بدء انتشـــار تلك البنية إلى جهود اليهـــوديين أرسطوبولو وفيلـــون Aristobulo، Filon حيث استخدماها فى شرح معرفة العهد القديم باستخدام الأشكال والمنهج الهيلينيين. وعملية تنظيم البنية تعود لأفلوطين. وفى حركة أفلوطين نفسه يلتقى خطان، أحدهما وثنى والآخر مسيحى، وسيتعايشان (وسيستمر وجودهما) حتى القرن السادس على الأقل. وكل منْ أراد أن يفكر فى الفترة من القرن الثالث حتى السادس بل وبعده أيضًا، كان عليه أن يفعل ذلك انطلاقًا من الأيديولوجية العامة للأفلاطونية الحديثة.

إن الحياة الطويلة للأكاديمية، التى أنشاها أفلاطون، شكلت (أخرجت) نوعًا من العلماء لم يكن يتخيلهم أفلاطون أو سقراط: ألا وهى شخصية أستاذ الفلسفة. ومن حيث المبدأ كان للإغريق علماؤهم: وهو ما يعرف بـــ "صوفى" "Sofoi"، وهم فى حقيقتهم يشبهون علماء دوائر ثقافية أخرى. بعد ذلك كان لدى الإغريق ما يمكن تسميتهم علماء أدعياء أو أشباه العلماء وكانوا مشهورين بقدرتهم على إلقاء الخطب: السفسطائيون. ثم بعد ذلك باحثون عن المعرفة: وهم الفلاسفة مثل سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وكذلك فلاسفة أكثر شعبية وهم الذين يقدمون الفلسفة كمعرفة جديدة مثل تـــلاميذ سقـــراط مـــن الكلبيين والقورينائيين والأبيقوريين والـــرواقيين. وكان التراث الأكاديمى يخرج أستاذ الفلسفة، بمراكزه (بدرجاته) وتلاميذه. وعندما أصبح هذا الوضع ظاهرة اجتماعية، على الأقل بين الطبقة الحاكمة، ظهرت الحاجة للملخص، أو المرجع الذى حقق نجاحًا كبيرًا فى الفترة من القرن الثالث حتى الثامن. وبالضرورة سوف ينطلق العلماء الجدد الذين كانوا يستندون إلى عقيدة الكتب المنزلة من هؤلاء الأساتذة وتلك المراجع.

إن الهدف الأساسى لليهود والمسيحيين والمسلمين الذين سوف يستعملون معرفة الأقدمين كان ذا بعد دينى، لكن (عند إعداد) الشكل اللاهوتى النهائى (لمعارفهم)-وشرحها، (وفى عملية) الدفاع أو الدعوة فيما بعد، والمعالجة الدائمة لها تم استخدام الأشكال والمنهج الاجتماعى والثقافى السارى: الذى تمثل فى المعرفة القديمة فى شكل الأفلاطونية الحديثة. إن المعرفة لا تنبع من نفس طبيعة الأشياء،

ولا من نفس طبيعة العقل الإنسانى وإنما من السلطة التى لا توصف لله؛ والمعرفة الإنسانية هى مشاركة من الإنسان فى المعرفة الأزلية، ومن الناحية التاريخية مصدرها إعطاء شكل علمانى للوحى كما أكد ذلك كل من أرسطوبولو ARISTOBULO وفيلون.

٤- أهمية المصادر الأفلاطونية الحديثة:

إن مصادر الأفلاطونية الحديثة العربية تقدم ملاحظة متميزة: من النادر أن يوجد اتفاق كافى بين النصوص الإغريقية لأفلوطين وبورفيريو PORFIRIO، وبرقلس...إلخ مع النصوص العربية الخاصة بها مثل كتاب "أثولوجيا أرسطو" و"كتاب الخير المحض" أو "كتاب العلم الإلهى "Libro de la ciencia divina"، لكن العقائد (الآراء) الموجودة فى **التاسوعات** لأفلوطين و"ملخص علم اللاهوت لبرقلس" مارسا تأثيرًا كبيرًا جدا فى تطور الفلسفة الإسلامية، سواء بسبب نسبة تأليف النصوص العربية المشابهة لها لأرسطو؛ أو بسبب تطويعها لاحتياجات علم العقيدة الإسلامى. وبعد سنوات طويلة من البحث والنقد يمكن التأكيد أنه من خلال النصوص الإغريقية الأصلية تم توليف مجموعة نصوص مختارة، وذلك فى الفترة ما بين القرن الخامس إلى القرن السابع، وفى تلك الفترة تم القيام بالترجمات السيريانية، وبعد ذلك بقليل تمت الترجمات العربية التى استخدمت بسرعة أكثر مما كان يُظن فى السابق.

ومصدر كتاب "اللاهوت (المنسوب) لأرسطو المزعوم" هو Enneadas،(١) الذى يسمح نصه الحالى بمعرفة كيفية توليف وتجميع النصوص التى شكلته. والجزء الأكبر وهو الأقدم والأصلى تكونه النصوص المأخوذة من أفلوطين والتى تنتمى إلى **التاسوعات**. على النظام التالى:Enneada الرابعة [٧،٨،٤،٣،٧] ؛ الخامسة [٨] ؛ السادسة [٧] الرابعة [٤، ٨]، السادسة [٧]؛ الخامسة [١، ٨]؛ الرابعة [٧]؛ الخامسة [١،٢]؛ السادسة [٧]، والخامسة [٨]. جزء آخر غير طويل [يتكون من

---

(١) أثولوجيا وليس التاسوعات . (د. مدكور)

٢٥ فقرة أو جملة] ينتمى لمؤلف (لمصنف)، والذى من المحتمل أن يكون مسلمًا وعلى معرفة بالأفلاطونية الحديثة. جزء ثالث [٥٩ فقرة أو جزء من فقرة] ينتمى لمؤلف آخر سابق؛ واثنتا عشرة جملة يجب أن تُنسب إلى ناسخ مسلم.(٦) كذلك يعتمد على أفلوطين كل من رسالة عن العلم الإلهى [Enneada الخامسة] وكذلك نص للشيخ اليونانى [Enneadas ٤، ٥، ٦].

ومصدر النص العربى لـ "كتاب العلة " هو "ملخص علم اللاهوت" لبرقلس وذلك تبعًا للنظام التالى:

أ- مبادئ عامة، والعلة الأولى [فقرات ١-٥، ١١، ١٥-٢١، ٢٣].

ب- العقل والمعرفة [فقرة ٤ مكررة ٢٤-٢٧].

ج – الجوهر (فقرات ٢٤ – ٢٧).

د- الجوهر والزمن [فقرات ٢٨-٣١].(٧) وهكذا استخدم علماء علم الكلام الخاص بالمعتزلة، ومؤلفو رسائل إخوان الصفا، والصوفية والفارابى وابن سينا مؤلفات أفلوطين وبرقلس، باعتبارهما من مؤلفات أرسطو.

٥- الفرصة الكبرى للأفلاطونية الحديثة

إن القضايا اللاهوتية الموجودة ضمنيا فى الدين الإسلامى ظهرت بسرعة جدا، كما أشرنا إلى ذلك. وقد تم معالجتها بواسطة علم الكلام، إحدى هذه القضايا، وجدانية الله، والتى يشارك فيها اليهود والمسيحيون، تحولت إلى صيحة خالصة: الله أحد. وكما رأينا فإن تلك الوحدانية تم فهمها بشكل دقيق وصارم حيث تم رفض التحولات الداخلية للذات الإلهية، كما رفض التشبيه البسيط فى نسبة الصفات الإلهية. وفى النصوص الأفلاطونية الحديثة كانت تظهر "ذات" فى شكل واحد طويل جدا ومتوحدة وفريدة تأتى كما لو كان السوار للمعصم وذلك لتفسير الوحدانية الإلهية لله من ناحية جدلية .

ومن ناحية أخرى، فإن الأفلاطونية الحديثة كانت محاولة أكثر من ناجحة لوضع نظام ميتافيزيقى للجواهر الخالصة، فكما هو معروف، فإن الوجود بالنسبة للإغريق لم يكن أبدًا يمثل مشكلة: الوجود (الكونية) هو أن "تكون" هناك. ولعل السؤال الذى ربما كان الفكر الهيلينى يطرحه منذ طاليس TALES وبعد ذلك؛ من ماذا صُنِعَت الأشياء: من الماء والهواء والنار والتراب، أى من العناصر الأربعة، ومن أجزاء صغيرة وذرات. والإجابة التى كان لها أهمية كبرى بالنسبة للفكر القديم، كانت إجابة بارميندس [Parmenides]: ما كانت الأشياء هو أنها كائنة. لكن بارميندس لم يستخدم الفعل "كان" فى المصدر، وإنما تحدث دائمًا عما هو كائن(الشىء الكائن)، والذى ليس من الخطأ اعتباره الطبيعة. وأن المبدأ الإيلى eleatico :الشىء هو "الكينونة" واللاشىء أى العدم هو "اللاكينونة"، لم يكن له معنى تجريدى فقط؛ وأن أفلاطون هو الذى سوف يستعمله بهذا المعنى .

لقد أخذ أفلاطون من بارميندس ثلاثة عناصر ستكون أساسية بالنسبة لنظامه: العنصر الأول يتمثل فى المعالجة العقلية لقضية الذات، والثانى يكون فى الفصل المطلق بين العالم المحسوس والمعقول، أما الثالث فهو الشكلية الإيلية FORMALISMO ELEATICO . وأن القضية الأساسية للفلسفة هى معرفة كينونة الأشياء؛ هذه الذات هى التألف أو الكون، والأشياء تتألف مما تعبر عنه الأفكار الخاصة بها. وأن كل شىء يتولد من خلال سلسلة نسب محددة. والذات المحددة تخضع لهذا التوالد، ولا تكتفى بذاتها، والأشياء هى تطلع واشتياق للوحدة و"الكينونة". وكل هذا لا يمكن أن يشرح بدون الأفكار، وهى ليست شيئًا آخر سوى مفهوم سقراط، وقد تحول إلى تجريد خالص. ومن هنا فإن الأفكار تتحول من أشكال تعبر عما يكون عاما بين مجموعة من الأشياء المتشابهة؛ وتصبح الشىء الجديد العظيم لأفلاطون: الجوهر Ousia. هذه الجواهر تكون وتمثل، بالإضافة، "ذات" ما هو كائن.(٨) وهذا المفهوم الأفلاطونى الجديد يمثل محاولة لأول ميتافيزيقا خالصة: الجوهرية (القائمة على الجوهر).

والوجود لا يناقشه أحد، لكن "ما هو محدد" لا يمكن أن يؤدى أبدًا إلى معرفة كلية. إن الشيء الأساسى هو الجواهر والتى تكون وراء الكائنات المحددة وهى التى تمثل وتكون الذات الحقيقية. وهنا يظهر أحد العناصر الذى فيما بعد سيسهل تلخيص الأفلاطونية الحديثة: ماذا يعنى القول بمشاركة الأشياء فى الأفكار؟ وهنا يجب الانتظار حتى أفلوطين ليوضحه لنا بعض الشيء ويبدو الطابع الصراعى لفكره فى العاطفة التى يبديها عندما يتمسك بشدة بما أسماه أفلاطون الأصلين الاثنين للذات: الواحد والخير، وهنا يبرز العنصر الثانى الذى يجعل من الممكن التلخيص. إن ما هو أصلى يكون إذن هو "الواحد"، و"الكينونة" تكون مشتقة، وسيكون هذا مناسبًا جدا عندما يتم اعتبار هذا الواحد هو إله إبراهيم واسحق ويعقوب وهو نفسه الإله الواحد والثلاثى للمسيحيين وإله المسلمين. بهذين العنصرين اللذين تم إعارتهما للتلخيص فإن الجوهر سيكتسب الشكل الذى أثر بصورة طيبة فى كل فلسفة والتى فرض عليها أن تنطلق، سواء عرفت ذلك أم لا، من عقيدة خلق الكون. وإذا كان ما هو أصلى هو الواحد، فإن تسمية الذات المخلوق الأول كان يبدو سهلاً جدا.

٦- صعوبات مجموعة كتب "أرسطو":

أ- نظرية (مبدأ) الجوهر:

إن الميتافيزيقا الأفلاطونية الخاصة بالجوهر- وإذا استثنينا النقطيتين الخطيرتين اللتين تم توضيحهما والخاصتين بالمشاركة وأصول الذات- تتميز بترابط منطقى أوضحه أفلاطون نفسه ببداهة عندما أبدى سعادته عند معالجة أكثر الاعتراضات صعوبة ومعها تدريبات جدلية شديدة التعقيد مثل التى أبداها بارميندس Parmenides. الذى ربما لم يفكر فيه أفلاطون هو إمكانية وجود نوع من العقلية المختلفة تمامًا عنه وأقل منه بكثير وستظهر فى داخل الأكاديمية نفسها: إنه أرسطو.

فأرسطو وهو المولود فى بلدة "إسطاغيرا Estagirita" فى اليونان كان فى أول أمره سقراطيا وأفلاطونيا، ولم يكن فى وسعه أن يكون شكلا آخر. وعندما التحق بالأكاديمية كان عمره ستة عشر عامًا، وقد تركها بعد أن مكث فيها تسعة

عشر عامًا. ومن المحتمل أنه فى نهاية حياته فقط أدرك أنه كان فى طريق يختلف عن طريق أفلاطون. وخلال فترة طويلة، اعتقد أرسطو، بحسن نية كبيرة، أن الذين خرجوا عن الطريق هم الأفلاطونيون الآخرون. ومن الصعب تقديم دليل إيجابى، لكن على الأقل، لا يوجد دليل سلبى: إنه الطابع الأفلاطونى للمؤلفات المنشورة لأرسطو، والأجزاء الأفلاطونية للمخطوطات غير المنشورة، والتى بعد عدة مشاكل سيتم اعتمادها كمجموعة كتب أرسطو الحالية.

إن أرسطو ينطلق أيضًا من الكيفية التى صاغ بها الفكر الإيلى "الذات"، ومن أن أفلاطون كان قد ألغى تحديد الذات. فالذات يجب أن تكون واحدة وأزلية وغير قابلة للتغيير مثل الذات التى تقدمها الوحدات الرياضية، ولكنها محددة: "شىء" وليس تجريدًا فحسب. وإذا كانت هناك ذات تجمع بين هذين البعدين فلا يوجد شك فى أنها إلهية، والعلم المتعلق بها هو علم إلهى. ويظهر هكذا الأمر فى كتاب اللام Lambda "للميتافيزيقا" ومعه تعديل مهم للمعنى بحيث إنه عندما يقرأ الـــ to theion بواسطة اليهود والمسلمين والمسيحيين الذين يجهلون الإغريقية فإنه يترجم على أنه الله.

لكن أرسطو كان لديه عقل لا يعتمد على مفهوم الجوهر، ويتميز بأنه تجريبى جدا [على مستوى العالم الإغريقى بالطبع]، وأنه لا يرضى بالتخلى عن ذات الأشياء، وذلك بأن يحيلها إلى ما هو وراء ذلك: الأفكار. ومن هنا فابتداء من كتاب إيبسيلون epsilon للميتافيزيقا، يفضل أرسطو تعريف تلك المعرفة بأنها علم "الذات" من حيث إنها "ذات"، ويؤكد، كما لو كان متكلفًا أن "الذات تقال بطرق مختلفة"، وفى بعض الأحيان يعبر عنها بشكل أفضل وفى البعض الآخر بشكل أسوأ، إلى أن ينتهى الأمر بأن تفرض أحد الطرق نفسها: الجوهر.

وابتداء من الكتاب "ثيتا theta للميتافيزيقيا"، يعتبر الجوهر شيئًا أكثر من كيفية الذات السامية. ويعلم أرسطو أنه قد حل – على الأقل من وجهة نظره – مشكلة الكيفيات العديدة لاستخدام مصطلح الذات. لكن ما كان يهم الفكر الإغريقى هو ممّ تتألف الذات؟، بدون أن تتخلى عن كونها واحدة ومتعددة فى مظهرها. لقد وجد أرسطو لب الذات وأصله، أيضًا، فى الجوهر لكن هذا يعنى الآن ما نفهمه

عادة على أنه جوهر: مكونات الشيء ولبه. هذه المكونات تمثل الأساس الذى تستند إليه الخصائص الخارجية للشيء: الأعراض، إذن، فهو ما يبقى تحت الحركة. فالأشياء لا تتألف من جوهرها وإنما تبقى بواسطة الجوهر.

فى هذه الحالة أيضًا، بالإضافة إلى خطر القضية التى تم معالجتها الخاصة بما هو إلهى، الذى ترجم بلفظ "الله"، تبقى المشكلتان اللتان سوف تنتقلان إلى المعالجة الرائعة الخاصة بالأفلاطونية الحديثة: الأولى وتختص بازدواجية مفهومى الجوهر والذى عند ترجمته إلى المصطلح العربى "جوهر" يكون قد أخذ بصورة مفرطة معنى كلمة شيء التى لا تناسبه. والثانية، وهى الأكثر خطورة، حيث إن أرسطو لا يتخلى عن المفهوم الأفلاطونى القديم للجوهر، وهذا سيظهر فى شكل تعبير ليس أقل إزعاجًا: "هو ما كان ذاتًا" . وأن الأمر الخطير فى الموضوع هو استخدام الماضى، "هو ما كان"، متى كان؟ هل قبل أن يوجد؟ فى هذه الحالة ربما ستكون لدينا الأفكار الأفلاطونية، وهو ما لم يكن فى نية أرسطو، أى هل قبل الفعل؟ وبعد هذا فالجواهر ربما ستكون شيئًا له علاقة بالاحتمالية (أى الوجود بالقوة)، وهو رأى ينتمى لأرسطو بكل جدارة، وهنا تم تطبيق مختصر الأفلاطونية الإسلامية الجديدة بعمق .

ب- نظرية العقل:

تعتبر نظرية أرسطو حول العقل معقدة جدا، ولهذا من المناسب نقل النص الأصلى، وقد ترجم بشكل سليم ويقول:

"نظرًا لأن فى كل نوع من الأشياء - مثلما فى كل الطبيعة - يوجد شيء هو مادة، بمعنى، شيء هو بالقوة يمثل كل الأشياء، وشيء آخر ومختلف وهو العلة والمبدأ الخالق والذى معه تتم (تحدث) كل الأشياء، حيث يرتبط كل واحد منها بالآخر على طريقة (ارتباط) الفن ومادته، وكذلك من الضرورى أن كل تلك العناصر توجد فى

النفس. والعقل بمعناه الاحتمالى هو هكذا لأنه سيمثل كل الأشياء [مثلما يحدث مع المادة]. لكن العقل له جانب آخر، ومن خلاله يجعل كل الأشياء معقولة. فالعقل هو عبارة عن حالة إيجابية مثل حالة الضوء، فالضوء، بشكل ما، يظهر الألوان (ويجعلها بالفعل) بعد أن كانت بالقوة فقط. وهكذا العقل فى هذا المعنى يكون قابلاً للانفصال، عديم التأثر وبشكل أساسى يمثل حالة بالفعل. وفى الحقيقة، فإن العقل الفعَّال يكون دائمًا أفضل من غير الفعَّال أى المستقبل، والمبدأ أفضل من المادة. والمعرفة الحالية (أى التى بالفعل) تتماثل مع موضوعها وتطابقه، وفى الفرد تكون المعرفة الموجودة بالقوة سابقة بصورة مؤقتة على المعرفة بالفعل، لكن عند اعتبارها على وجه العموم لا تكون سابقة من ناحية الزمن. والعقل لا يفكر فى شكل قفزات، وعندما يتم فصله فإنه يمثل حقيقته ولا أكثر من ذلك. إن هذا فقط يكون خالدًا وأبديا".(٩)

وعلى الرغم من أن النص السابق يمكن أن يفهم اليوم بطريقة صحيحة، فإنه لم يحدث نفس الشىء فى الزمن القديم والعصور الوسطى. والتفسير الأول. وهو تفسير تيوفراستو Teofrasto وكان يقوم على الشك يمثل صعوبة منطقية بصورة أساسية، وكان على النحو التالى: إن المعرفة العقلية [الفكرية] تتمثل فى تجريد المعقولات، التى توجد عادة فى الأشياء المحسوسة، وذلك من خلال عقل غير فعَّال يتم إيجاده (تنشيطه وتفعيله – أى أن يكون بالفعل) بواسطة العقل الفعَّال. والآن حسنًا، هذا العقل هل هو فطرى أم هو مكتسب؟ أى نوع من الانفعال يعانى؟ وكيف يكون ممكنًا، مع أن ذلك العقل غير مادى، أن يعانى فعل وتأثير الجسم من خلال الإحساسات، فى حين أن الإحساسات مادية ؟ وعلى العكس إذا كان العقل لا يتأثر، كيف يمكن للفكر أن ينتمى إليه؟. بالإضافة إلى ذلك، إذا كان العقل غير الفعَّال قبل أن يستقبل المعقولات، يوجد فى حالة موجود بالقوة، فبم يتميز عن المادة الأولية. وفى النهاية، كيف تصل الروح إلى العقل الفعَّال، إذا كان هو (منفصلا)

خارجًا عنها،أو كيف يمكن أن يحدث النسيان، والكذب، والخطأ لو كان ذلك العقل الفعَّال جزءًا منها؟

ولا نعرف إذا كان تيوفراستو قد اضطلع بمهمة حل هذه المشكلات والتى عرفناها بواسطة تيمسيتيو Temistio، لكن النص كان يفتح الطريق إلى النقاش. بالإضافة إلى ذلك، فمنذ القدم كانت هناك رغبة فى ربط النص السابق من كتاب "النفس" مع نصوص أخرى لكتاب الميتافيزيقا(١٠) أو مع كتاب "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس" (١١)، وعندما تم اعتبار العقل الفعَّال لأرسطو هو الله فإن ذلك عضّد من أصداء الأفكار الأفلاطونية. وبهذه الطريقة، فإن نص أرسطو نفسه كان يفتح الطريق أمام إمكانية إضفاء شكل أفلاطونى جديد على نظرية أرسطو التى تبدو فى التفسير الماهر للإسكندر الأفروديسى الذى يقسم العقل إلى ثلاث مجموعات:

١- عقل غير فعَّال أو مادى.

٢- عقل بالملكة.

٣- عقل فعَّال.

والأول موجود بالقوة بصورة مطلقة ويمكن أن يتحول إلى كل الأشياء التى يمكن إدراكها؛ والثانى يعمل دائمًا ولديه العادة أن يعرف وهو نفس العقل المادى بعد اكتساب عادة أن يعرف.

وكانت المشكلة تكمن فى شرح كيف يتحول العقل المادى إلى عقل بالملكة، لأن استقبال الأشكال يتطلب الاستعداد السابق لها، والتى يمكن فقط أن تحدث من خلال فعل عقل (بالفعل) فى حالة عمل دائم: ألا وهو العقل الفعَّال. فكما أن الضوء يجعل الألوان مرئية بالفعل، والتى فى ذاتها ممكنة الرؤية (أى مرئية بالقوة)، فكذلك العقل الفعَّال يجعل المعقولات (أى الأشياء المدركة بالقوة) فى ذاتها إلى قابلة للإدراك بالفعل. ولم يترك أرسطو قولاً يبين أين كان يوجد ذلك العقل واقتصر الإسكندر الإفروديسى على القول بأنه ليس جزءًا من الروح ولا يمثل أحد ملكاتها، وإنما هو فاعل خارجى.

ويؤيد الإسكندر الإفروديسى تفسيره بذكر أستاذه أرسطوكليس ARISTOCLES. ويبدو من خلال النصوص الأصلية الإغريقية أنه تم الخلط بين أرسطوكليس وأرسطو نفسه وهو ما ساهم فى تأثر نظرية أرسطو بأفلاطون بصورة أكبر. لقد كان أرسطوكليس يعتقد أن العقل الموجود بالقوة ينمو بشكل طبيعى مثل كل الملكات الإنسانية، من خلال المعرفة، لكن من أجل تحقيق عملية التجريد كان يحتاج لفعل عقل خارجى وفكر محض وعقل إلهى. هذا العقل الفعَّال المكون والمفهوم هكذا، كان يعتبر جوهرًا قادرًا على اختراق كل الأشياء وعند التقائها بمجموع حسى مناسب (ستكون له بمثابة) ستخدمه كجهاز وينتج عملية التعقل أو الإدراك والفهم. وكان من رأى الإسكندر الإفروديسى أن أرسطوكليس ذهب بعيدًا جدا وشوَّه نظرية أرسطو من خلال اللجوء إلى النظرية الرواقية الخاصة باختراق الجواهر. لكن الإسكندر الإفروديسى أيضًا قد تجاوز نص أرسطو عندما اعتبر العقل الفعَّال هو الله، وعندما جعل ذلك كفعل خالص وفكر للفكر الخالص.

٧- صياغة أفلاطونية حديثة للعلاقة بين توحيد الله وعملية الخلق:

إن اعتبار الواحد الإلهى، الموجود فى الأفلاطونية الحديثة هو الله الخاص بالتوحيد يعتبر خطوة حقيقية تجاوزت الحد قام بها كل من اليهود والمسيحيين بسرعة واضحة. وقد استخدم فيلون Filon ذلك ليشرح عملية الخلق، ولقد لجأ المسيحيون إلى عقائد الواحد وإلى اتحاد الجوهر والأقانيم وذلك لشرح عمليات التحول الخاصة بالتثليث، وكذلك فلقد استعملها المسلمون فى جدلهم المضاد للتثليث. ولقد تم إثبات وحدانية الله واستحالة عمليات(التحول) الشخصية باستخدام مؤلفات كل من أفلوطين وبرقلس - وإن كانت غير كاملة وليست دائمًا سليمة.

إن المبدأ الأساسى للوحى النبوى هو عملية الخلق، ويمثل ذلك عقيدة يشارك فيها كل من اليهود والمسيحيين. وعملية الخلق هى عبارة عن خلق الشىء من العدم وبدون وجود فاعل وخلال الزمن. وعندما يجب شرح ماذا يعنى هذا وكيف أن عدم الوجود السابق، واستقلال المخلوق فيما بعد (عن الخالق) لا يغير

(من طبيعة) وحدانية الله وعدم قابليته للتغيير الإلهيتين، تظهر الأفلاطونية الجديدة. وإمكانية استقلال "ما هو مخلوق" كانت تبدو أمام أعين العلماء الغيورين على قدرة الله القادر على كل شيء، كما لو كان ترديًا لسلطان الخالق. وكان من الضرورى، بطريقة ما، أن يظل الله يخلق دائمًا، كما كان يؤكد ذلك علم الكلام الأشعرى.

ومع ذلك، فإن النقاء الإلهى الفائق الوصف كان يبدو كما لو كان قد تلوث لو كانت عملية الخلق المستمرة تتم من خلال حدوث لون من اللمس من الله للمادة، مهما كان عَالمًا ومحبا وعطوفًا. وتوجد المادة فى عملية الخلق، لكن الله لا يمكنه لمسها. ولهذا كان مناسبًا جدا أن يوجد تفسير وهو- بدون أن يفصل بشكل كامل ذاتية وهيئة ما هو مخلوق بصدد الخالق - يضع هوة عميقة أنطولوجية [كونية] تفصل بين الله والمادة. وأفلوطين فى شكله العربى كان يحتوىَ على هذا التفسير المناسب: أن الله بإرادته الإلهية يخلق شيئًا واحدًا وكليا، وهو فعل حر بشكل مطلق ومستقل وبه يهب الله بإرادته وبفضل محض فحسب من طبيعة ذاته، وكذلك لكونه سرا كليا. ومن هذه النقطة إلى (نقطة) تكون (تصور) المخلوق الأول كانت توجد خطوة واحدة قطعها المفكرون الإسلاميون فى طرقات أفلوطين وبرقلس الموصلة، وذلك حتى الوصول إلى نظام الكون المبدع – العجيب الذى سيخططه فيما بعد ابن سينا. وفقط عندما تظهر التعددية(الكثرة) ومعها الفردية القصوى، تظهر المادة التى لن تبقى فقط بعيدة عن الله وإنما على الوجه الأصح ليس لها كينونة وبها أوجه نقص أكثر مما بها من صفات كمال وهى (موجودة بالقوة) محتملة أكثر من كونها واقعًا (بالفعل).

٨- الصيغة الأفلاطونية الحديثة للمدد (الإلهى) باعتباره جزءًا من الإشراق العقلى.

إن وظيفة الله تظهر، فى أشكال كثيرة، وفى تنفيذ عملية الخلق تبدو هذه الوظيفة فى شكلين أساسيين:

١ – حيث يخلق الذين لا يكونون أى شىء حتى ولو كان ذلك صورة شاحبة لله [وهم الذين ليس لهم عقل].

٢ – ويشرق على الآخرين الذين هم صورة مظلمة وفقيرة له [أى الذين لهم عقل، وذلك بأن يشرق عليهم. والتدبير والحكمة الإلهية ليس لهما حدود، سواء من حيث القوة والسلطة والجبروت، والرؤية وتبلغ كل الأشياء. وفى الكائنات غير العاقلة، فإن الحكمة تتصرف بعد الخلق من خلال وسطاء، وهوما يُطلق عليه اليوم الظروف الطبيعية للتطور والتحول، وهو شىء يشبه ما أطلق عليه القديس أغسطين العلل البذورية (علل التكاثر). وأفلوطين وبرقلس فى شكلهما العربى صاغا هؤلاء الوسطاء واعتبروهم نجومًا أو كواكب أو أجسامًا روحية؛ أما علماء العقيدة فقد اقتصروا على أن أعطوهم أسماء لكائنات سماوية [العروش، ورؤساء المملكة ...إلخ].

والإنسان، نظرًا لأنه متميز بالعقل، ليس فقط لديه استعدادات طبيعية خاصة يمكن أن يوصف بها كل كائن مخلوق، وإنما لديه مرآة شاحبة قادرة على أن تعكس نور الكرم الإلهى. ويقول القرآن بشكل واضح إن الله تحدث للإنسان لأن الجبال والبحار لم تكن تستطيع أن تفهم صوته، ولكن مع ذلك بدون النور الإلهى فإن الإنسان سيكون أكثر قسوة من الأحجار. ومن جديد فإن المشكلة تكون فى الاتصال بين إله فائق الوصف والإنسان كثير الخطأ. وأفلوطين وبرقلس العربيان قدما لذلك حلا من خلال الإشراق بواسطة السر الإلهى، حيث لجأ إلى مجموعة من الدرجات، من بينها العقل الفعَّال القديم الخاص بأرسطو وهو الذى كان يجرى الاتصال مع الإنسان، ونظرًا لأنه نور من الله فمهما كان غير مباشر، فإن هذا الإشراق هو معونة من الله ومدد منه.

والمدد الإلهى أصبح مصوغًا بواسطة شرح عقلانى، وبخاصة فى المجال العملى. هل أصبح هناك هامش لحرية شخصية حقيقية ؟ لقد تم شرح الجدل حول ذلك عند الحديث عن علم الكلام. إن الأفلاطونية الجديدة عندما جعلت الجانب العملى جزءًا من النية، فإنها تحل المشكلة من خلال حرية تختص بأن تنفذ بحرية

النظامَ الضروري، ولهذا فقد اعتقدوا أنهم في وضع يسمح لهم أن يعتبروا أنفسهم أنصار الحرية والعدالة الإلهية، وبغير هذه الطريقة فإنه حتى علة أفعالنا السيئة ستقع على الله.

إن هذا النقد الأفلاطوني الحديث يمثل الفلسفة الخاصة بالعصور الوسطى بمعناها الخالص، بمعنى أنها عبارة عن تأمل عقلي حول "علم العقائد الموجود في الوحي" وبصيغة أفلاطونية حديثة، وسيكون له أتباع كثيرون، ولكن ستتفرع عنها فلسفة أخرى أقل اتساعًا وأكثر تمسكًا بالصياغات الإغريقية، وهي ما أطلق عليها العرب اسم "فلسفة" والذي يمثل قمتها ابن رشد الذي يعود له الفضل في (ازدهار) الفلسفة البحتة. لكن الفلسفة الأخرى والخاصة بالعصور الوسطى لن تموت وإنما ستتعايش مع الفلسفة البحتة وبعد أن تتدهور هذه الفلسفة ستستمر الأخرى. ولنتذكر ابن عربي وابن سبعين، بل وفي بدايات القرن الخامس عشر يوجد ابن خلدون وابن الخطيب، وذلك فيما يتعلق بالمغرب الإسلامي؛ وفي استمرار ميتافيزيقا النور عند الإشراقيين المشرقيين، وعند المفكرين الإيرانيين وذلك حتى نهاية القرن السابع عشر.

٩- شروق (شمس)الفلسفة: الكندي

أ – نقطة الانطلاق والمنهج:

يعود الفضل في الصياغة الأولى لفكر الفلسفة الإسلامية بمعناها الدقيق لأبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (١٢)، وهو مفكر عاش في القرن التاسع الميلادي، وحصل على لقب "فيلسوف العرب". وتدل مؤلفاته على معرفة جيدة بالفلسفة الإغريقية. وفي كتاب التعريفات [رقم ٣ في القائمة الموجودة في الهامش رقم ١٢]، يحلل ثمانية مصطلحات لا تتفق مع مصطلحات كتاب delta الميتافيزيقا

لأرسطو. حيث أعطى ستة تعريفات للفلسفة: وهى الاشتقاق [الأصل اللغوى]، نشاطها وهدفها، وعلتها، وبُعْدها الإنسانى وجوهرها. فى التعريف الأول يذكر أن ممارسة الفلسفة تحدث بسبب حب الإنسان لها ولكونها تمثل المعرفة. والتعريفات الثانية والثالثة والرابعة تشبه أفلاطون، والخامسة أفلاطونية أيضًا، ولكن من خلال نصوص غنوصية، والسادسة رمزية. وهو يعرف بصورة كافية تاريخ الفلسفة، وكتب أرسطو، وقد خصص لها كتابًا حيث جمعها فى أربعة أقسام: المنطق والطبيعة والنفس والميتافيزيقا. ويذكر أرسطو كثيرًا وبصورة جيدة، وكذلك أفلاطون بصورة كافية وبخاصة فى "رسالة فى قول فى النفس"، وكذلك سقراط الذى خصص له ثلاث رسائل صغيرة. يعرف فكر أفلوطين، وذلك من خلال "كتاب أثولوجيا" ويصحح ترجمة ابن ناعمة الحمصى، ولكنه يجهل أن ذلك النص لأفلوطين.

وتبدو أفكار الأفلاطونية الحديثة فى نظريته حول النفس فى شكلها كجوهر بسيط غير مادى وخالد وقادر على الوصول إلى أعلى المعارف الفكرية، وذلك بعد أن تتخلص النفس من الجسد، حيث تتشبه حينئذ بالله. ويبدو تأثير أرسطو كبيرًا جدا عند معالجة القضايا المنطقية والمادية والبيولوجية، بينما فى الميتافيزيقا يسود مختصر الأفلاطونية الحديثة. ويمثل كتاب الكندى حول الفلسفة الأولى عملا أصيلا ولا يعتبر شرحًا، كما أنه ليس ملخصًا لميتافيزيقا أرسطو، الذى تسود فيه العناصر الأفلاطونية الحديثة، حيث يرفض الكندى خلود – أزلية العالم والمفهوم الفلسفى عن (الذات)الإلهية. ونظرًا لأن الكندى كان معاصرًا للوقت الذى تم فيه بشكل رائع الانتهاء من ترجمة الموسوعة الإغريقية إلى العربية، فقد قام بمجهود ضخم لوضع مصطلحات الفلسفة العربية. وهكذا فإن أحد كتبه وهو"رسالة فى حدود الأشياء ورسومها" وهو كتاب صغير ولكنه قاموس فلسفى دقيق، وربما يكون الأول من بين القواميس المعروفة فى العالم العربى، يتضمن أقل قليلا من مائة مصطلح، بعض تلك المصطلحات يبدو أن الكندى هو الذى وضع لها تعريفها الفلسفى. إن هذا المجهود فيما يتعلق بتثبيت معانى المصطلحات سيكتمل من خلال استخدام المنهج المنطقى وهو الوحيد القادر على تسهيل معالجة الفكر. إن الفلسفة يجب أن تستخدم

المنهج الذى يثبت ويدلل على معنى كل كلمة [لفظ - مفردة] وقيمة كل تأكيد. وبالتالى، فإن مَنْ يجهل علم الرياضيات والمنطق لا يمكن أن يتخصص فى الفلسفة لأن الاستدلال (والاستنتاج) فقط هو الذى يمكن أن يقودنا إلى العلل الأولى.

إن استيعاب الكندى للفكر الإغريقى سيجعله يناقش قضية التوفيق بين الفلسفة والدين. وفى ذلك يقول الكندى إن الفلسفة هى علم الأشياء بحقائقها، والتى بالإضافة إلى قيمتها النظرية، تسمح أيضًا بتوجيه حياة الإنسان نحو الخير؛ وفى هذا المعنى فإن الحقيقة الفلسفية لها دور مماثل للشرع (الوحى). وبالتالى، فإن التأمل العقلى يكون مشروعًا وعند استخدامه من قبل الأشخاص المخلصين والمتدينين يساعد على معرفة تفسير النص المنزل بشكل أفضل. ومع ذلك، فبين المعارف الفلسفية بشكل خالص أو محض والمعرفة النبوية هناك فروق أساسية حيث يقترب من مواقف المعتزلة ويدافع عن وحدانية الله والعدل الإلهى، وإن كان يصر على حدوث العالم كفعل ناتج عن الإرادة الإلهية.

ب- المعرفة ومشكلة العقل:

إن المبادئ التى تحكمت فى استيعاب الفلسفة الإغريقية من قبل الكندى تشرح لنا الإشكالية الداخلية لفكره، حيث ينطلق من اعتبار علم الرياضيات مدخلا خاصا لمناهج البحث فى علم المنطق، إن البرهان أو الدليل لا يزيد عن كونه وسيلة أو قاعدة عامة يمكن أن نطبقها على مجموعة من الحالات المحددة. والمعرفة تنقسم إلى:

١- حقائق سابقة ومستقلة عن عملية البرهان.

٢ - حقائق نحصل عليها من خلال البرهان. والمعارف السابقة على عملية البرهان لها ثلاثة أنواع:

أ- معرفة وجود الشىء.

ب- معرفة بالمبادئ الكلية التى تكون بديهية بذاتها ولا تحتاج إلى إثبات.

ج- معرفة بجوهر الشيء المعبر عنه من خلال تعريفه. وأن المشكلة الرئيسية فى هذا النوع من المعرفة تكمن فى أن الحواس فقط تعرف وجود الأشياء، ولا يعطينا الاستقراء سوى خصائصها.

وللوصول للجوهر، وانطلاقًا من البيانات [المعلومات] المحسوسة، فإننا نحتاج إلى القيام بعملية فكرية خاصة تتم من خلال استقبال (تلقى) الدرجات الأربعة من العقل: عقل موجود بالقوة، وعقل موجود بالفعل، وعقل يتحول من "موجود بالقوة" إلى "عقل موجود بالفعل"، والعقل الاستدلالى. والعقل الموجود بالقوة هو جزء من النفس يتحقق من خلال فعل(تأثير) العقل الذى بالفعل، والذى بدوره ينتج عندما تتحقق الأشكال القابلة للإدراك، والتى، مع ذلك، تكون نتيجة له . والعقل الذى يتحول من "الموجود بالقوة" إلى "موجود بالفعل" هو العقل المستفاد؛ والعقل بالملكة يحدث عندما يتم تحقيق العقل الموجود بالقوة بواسطة العقل الفعَّال، وهو الحلقة الدنيا من نظام الأفلاك السماوية التى تحكم عالمنا.[1] وفى النهاية، فإن العقل الاستدلالى يتمثل فى المعارف المكتسبة الحالية (أى الموجودة بالفعل):عن طريق استخدام عادة التفكير.

ولكى تكون المعرفة ممكنة فإنها تحتاج إلى واقع شكلى وحيد؛ والأشكال المحسوسة والقابلة للإدراك توجد بشكل ما فى جوهر النفس، والأشخاص [البشر] الذين يحوزون فضيلة المعرفة العليا يمكنهم أن يكتشفوا بطريقة أسهل تلك الأشكال داخل أنفسهم، وعلى العكس، فإن العوارض المادية التى تفسد تلك الفضيلة المستقبلة فى النفس تجعل الإنسان يبتعد عن الحقيقة. وإذا استطاع الإنسان أن يحافظ على نقاء نفسه، فإن الحقيقة الداخلية ستتحول إلى حقيقة واحدة (ستتحد) حقيقة الخالق حيث يكون ذلك أصل النبوة حيث إنه الحدس الخاص للنفس الخالصة أو الزكية.

---

(١) هو تصوير غير دقيق لرأى الكندى، وهذا الرأى يصدق على الفارابى وابن سينا وليس على الكندى . (د. مدكور)

وفى مقابل المعرفة المباشرة تظهر المعرفة غير المباشرة التى تنطلق من المعارف المكتسبة من خلال أربع طرق استدلالية: التعدد، حيث من خلاله يتم الانتقال من النوع إلى الفصيلة ومن هذه إلى الإفراد؛ وعملية التحلل – التفكك، والتى تقودنا إلى الأجزاء التى تكون الأشياء؛ والتعريف – التحديد، وعملية الاستدلال فى ذاتها وهو استخدام الأدلة الجدلية . فى هذه الحالة الأخيرة من الممكن جدا الوقوع فى الخطأ سواء من خلال ظروف الفاعل (الذى يقوم بعملية الاستدلال) أو بسبب طبيعة [الاستدلال]، ومع ذلك، فإن لعملية الاستدلال قيمة عليا بالنسبة للمعرفة العقلية حيث إنها تقودنا إلى المنطق. لكن هذا المنطق يختلط تبعًا لرأى الكندى، مع علم الأخلاق، لأنه من خلاله يقترب الإنسان من المعرفة الكلية، وهى الخاصة بكائنات العالم السماوى حيث يتم بلوغ الجنة بشكل فكرى بحت. وبالتالى، فالفضيلة ليست شيئًا آخر إلا المعرفة لما هو كلى، والمعرفة الأخلاقية تتمثل فى ممارسة الإنسان للفضيلة الفكرية بشكل صارم .

ج- الميتافيزيقا وعلم الكون:

الميتافيزيقا هى علم العلة الأولى، أما هدف الفيزياء فهو العلم بالكائن المحسوس المتحرك والعلم بالكائن الذى يمكن إدراكه وغير المتحرك. والميتافيزيقا يجب أن تدرس اللامتناهى والواحد. واللامتناهى هو "ما هو أزلى" والذى "لا يمكن إلا أن يكون، أو أن لا يكون عدمًا"، بحيث يكون غير خاضع للتغيير، وليس بجسم، لأن الأجسام متناهية. ويعارض الكندى أرسطو حيث يرفض أزلية الزمن، وقد اعتمد فى ذلك على طيماوس Timeo وبخاصة على يحيى النحوى Juan Filopon. والواحد يمكن أن يكون بسبب عارض أو بنفسه، وذلك عندما نشير إلى الأشياء التى لها نفس الجوهر، والمشاركة فى الجوهر يمكن أن تكون من خلال الاستمرار أو من خلال الشكل أو الاسم أو النوع.

لكن الواحد الحقيقى هو الواحد المطلق بذاته، وبالتالى فهو الخالق، وهو بداية لكل حركة. فالله هو العلة الفاعلة للعالم، الذى خلق من لا شىء، كذلك فهو

العلة الأولى لكل الأشياء. وبالتالى، يمكن إثبات وجود الله انطلاقًا من وجود العالم، والظواهر، ونظام الكون الذى يحتاج إلى ذات خالقة ومنظمة وحاكمة. وهكذا، فكما أن النظام الفسيولوجى والظواهر الحيوية لجسمنا تدل على ضرورية وجود الروح، التى تمده بالحياة وتتحكم فيها، وبنفس الطريقة فإن نظام العالم المادى وهدفه يجعلان من البديهى وجود منظم وحاكم للكون؛ وهذا الدليل القائم على نظام العالم، هو أفضل الأدلة التى يمكن أن نتعرض لها. ومع ذلك، فعند دراسة وحدانية الله يستعمل الكندى الفرق بين الذات الممكنة والذات الواجبة اللتين سوف يتعرض لهما كل من الفارابى وابن سينا.

الله خالق وحاكم للكون وهو واحد بجوهره لأنه لو تعددت الآلهة، ففى بعض تلك الآلهة سيوجد عنصر لا يكون عاما بالنسبة للآخرين، وبالتالى، فإن أحدها لن يكون ضروريا على الإطلاق. بالإضافة إلى ذلك، فإن الله ليس جنسًا ولا يدخل فى أى نوع على الإطلاق، وليس له أى شبه مع الكائنات المخلوقة، ولا يمكن أن نصنفه تبعًا لطبقة أو فئة، وهو ليس بجوهر، وليس بعرض، وكل الصفات التى يمكن أن نضيفها له تكون له من خلال النفى. ولهذا، فعلى الرغم من أن الكندى فى بعض كتاباته يمكن أن يبدو أنه يتحدث عن صفات إيجابية تقوم على وحدانية الله، فيجب أن نقرأ هذه النصوص من خلال السياق العام الذى يؤكد بشكل حاسم وحدانية الله المطلقة. والشىء الوحيد الذى نفعله من خلال الصفات الإلهية السلبية هو أننا نميز الله عن مخلوقاته، بينما نقتصر من خلال الصفات الإيجابية على الاقتراب من الصفات العظيمة الأنطولوجية لذاته، التى منها ينشأ خلق كل ما هو موجود، وحفظ كل ما هو مخلوق ومعرفة كل الأشياء والإرادة المطلقة جدا .

والكون الذى خلقه الله له مركز فى الأرض ويكون محاطًا بطبقات متتالية من الماء والهواء والنار؛ والعناصر الطبيعية تتعارض فيما بينها، كما يمكن أن تختلط فيما بينها حيث يشغل كل منها مكانًا طبيعيا. والكون كله ينقسم إلى قسمين: عالم الأفلاك السماوية وهو يخضع للحركة الدائرية، والعالم السفلى أو الأساسى، الذى يخضع للكون والفساد الذى نلاحظه نحن البشر.

والجسم الأقصى [أحيانًا يطلق عليه الجسم الأعلى] يكون به نفس ولديه عقل. وفلك ذلك الجسم يحتاج إلى حياة، وإن كانت بدورها تمنح الحياة لمن هو أقل منها. هذا الجسم يتحرك بصورة أبدية وهو علة لكل ما تجعله الحركة بالفعل أى تجعل له وجودًا فى عالم الواقع . والجسم الأقصى، نظرًا لكونه كرويا فله مكان دائم، وليس له ثقل ولا حرارة ولا برودة، فليست له صفات العناصر الأربعة. وكل واحد من هذه العناصر الأربعة الأخيرة له شكله الخاص، فالنار رباعية، والأرض مكعبة وسداسية، والهواء ثُمَانِى، والفلك خماسى، والماء ذو عشرين وجهًا. والمتعددة الأسطح المثلثة هى القواعد الأساسية [المادة، والشكل، وما يحركها بشكل منسجم]. والأرض لها أربع مراحل [المادة، والشكل، وما يتحرك، والتوالد]؛ أما الفلك أو الجرم السماوى، فله خمس مراحل (المادة، والشكل، والحركة المنسجمة، والإحساس والتعقل].

د- النفس والمفهوم الأخلاقى:

النفس تكون واحدة وبسيطة ونبيلة وكاملة، وهى تختلف عن الجسم. وجوهرها يشبه – يشترك فى طبيعته مع – العلم الإلهى لأنها ذات جوهر روحى؛ وعندما تترك الجسم ستبلغ (ستصل إلى) المعرفة المطلقة. ويسير الكندى وفق أفلاطون، الذى يذكره بشكل صريح، حيث يعتبر أن النفس تكون فى حالة مرور فى هذا العالم، لأن حياتها خالدة وسرمدية، لكن الأنفس غير الطاهرة يجب أن تتطهر حيث تنتقل من منزلة إلى أخرى حتى أبعد منزلة. ومن بين الملاحظات الطريفة (الغريبة) جدا حول النشاط النفسى تبرز تلك الخاصة بالحلم وهو "الحالة التى يترك فيها الكائن الحى استخدام الحواس بشكل طبيعى، مع الاحتفاظ بصحته الطبيعية". وسبب الحلم هو البقاء – أثناء الحلم – فى حالة تخيلية، تعمل سواء فى حالة اليقظة كما فى حالة الحلم؛ وعندما يزداد تركيز الإنسان وهو يفكر فإنه يستطيع الاستغناء عن استخدام الحواس، عندئذ تتصرف الحالة التخيلية بحرية وتكون المفاهيم أكثر نقاء. والحالة التخيلية توجد فى النفس، وليس لها أعضاء وتستخدم الصور بدون

مادة. والحلم يكون باستخدام النفس للفكر وتركها للحواس؛ ويمكن للنفس في الحلم أن تتنبأ بكل الأشياء وبخاصة إذا كانت زكية. وسبب الحلم هو برودة الدماغ والتي تجعله رطبًا وذلك بسبب فقد حرارة الجسم.

وأحد مؤلفات الكندى هو كتاب صغير يُسمى "فى الحيلة لدفع الأحزان"، وفيه يسرى عن صديق له كان قد طلب منه كتابًا ضد الحزن. وفيه يؤكد أن الإنسان يجب أن يبحث عن السعادة الحقيقية، ولكن هذه السعادة تتحقق عندما نتأمل مم تتكون الحياة، وفى ذلك الذى يحزننا. والنتيجة التى يصل إليها هو أنه دائمًا يوجد سبب للتسرية عن النفس وذلك تبعًا للأدلة العشرة التالية:

١- إذا كان الحزن يأتى منا، فإنه لا يوجد سبب يجعلنا نُشقى أنفسنا، وإذا كان يأتى من آخر، فيمكننا أن نحتمى منه أو لا نكترث به ؛ فكل شىء زائل وعابر.

٢- التفكير فى أنه فى مرات أخرى قد تسرينا من الأشياء الحزينة.

٣- إن عدم الرغبة فى الوقوع فى أسر الحزن، يعنى عدم الرغبة فى الوجود لأن الشر موجود.

٤- كل البشر يعانون [يشعرون] بالحزن.

٥- كل ما لدينا أعطاه الله لنا؛ والله يقدر أن يزيله.

٦- بما أن كل شىء يتغير، فإما أن نكون حزانى دائمًا أو لا نكون مطلقًا.

٧- لماذا نجتهد فى أن يكون لدينا أكثر مما هو ضرورى ؟

٨- إن هذه الحياة رحلة.

٩- يجب أن نرفض أو نكره كل ما هو سيئ والحزن من الأشياء السيئة.

١٠- مهما خسرنا فدائمًا يبقى لنا شىء ما.

هـ - تلاميذ الكندى:

من بين تلاميذ الكندى نذكر كلا من عالم النجوم أبو معشر البلخى، وأبو زيد البلخى، ومؤلفو سيرتهما الذاتية ينسبون إليهما أنهما أكدا أن الصفات الإلهية القرآنية مصدرها اللغة السوريانية، وقد عُرفا بأنهما من المفكرين المتحررين. وأهم هؤلاء التلاميذ هو أحمد بن الطيب السَّرخسى الذى وُلد عام ٢١٨/٨٣٣ ومات عام ٢٨٦/٨٩٩، وقد فقدت مؤلفاته المكتوبة، أما فكره فيُعرف من خلال بعض المصادر الشيعية وكاتبى السير، وفى السابق أشرنا إلى أنه نُسب إليه اختراع أبجدية صوتية تصلح لكتابة كل اللغات. والجدير بالذكر أنه تبين من خلال فكره معرفته بنظريات رواقية. وبالتحديد فإن الرواقية لا تبدو مطلقًا بصورة أكثر وضوحًا فى الفكر الإسلامى كما هى عنده. وربما بسبب استفادته من جزء من نظريات الأسطوانة من خلال الأفلاطونية الحديثة فى مرحلتها الأولى. ولو كانت المعلومات التى لدينا عن السرخسى صحيحة، فإن هذا المؤلف فرَّق بين ثلاث مجموعات رواقية: الفريق الأول يخص مدرسة سكندرية والتى ربما كان اسمها جواقيون أى "المشاءون" وهى عبارة عن الرواقية المتأثرة بالأفلاطونية الحديثة، والفريق الثانى تمثله مدرسة بعلبك، والتى يُطلق عليها اسمًا مناسبًا جدا" أصحاب الأسطوانة"، والفريق الأخير خاص بمدرسة أنطاكية ويسميها "أصحاب المظَلَّة" وحرفيا تعنى "نظرية الخيام"، وربما هذا الفريق والسابق يكونان فريقًا واحدًا.

١٠ - الـــــرازى:

من الصعب جدا تحديد مكان الرازى (١٣) فى تاريخ الفكر الإسلامى. فمن ناحية الترتيب الزمنى نظرًا لأنه ولد قبل الفارابى فمن المناسب أن نضعه بين الكندى والفارابى. ومن ناحية أخرى، لم يسلم الطب العربى، على الرغم من قيمته العلمية وثروته التجريبية، من الأشكال الباطنية الشعبية، وذلك مقارنة بالشائع فى أيامه. وإذا تركنا جانبًا الكتب السحرية تقريبًا، فان الطب الروحانى لأبى محمد بن زكريا بن يحيى(١٤) والمعروف لدى اللاتينيين بالرازيسRhazes لا يمكن أن يمثل

أو يشبه الأشكال الباطنية الطبية. وعلى الرغم من أن الرازى ليس فيلسوفًا مثل ابن سينا أو ابن رشد، فان أسلوبه، وإن لم يكن كذلك فى نظرياته، يمثل التوازن بين الفلسفة والغنوصية. وهكذا، مثلاً يهاجم أرسطو، حيث يتهمه بأنه حطم الخط التقليدى للفلسفة الإغريقية التى بدأت على يد فيثاغورث وانتهت على يد أفلاطون، ويعترف بأنه تلميذ لسقراط، وأنه يجب أن يحذوه فى سلوكه كل مفكر كما فعل هو.

ويبدأ الرازى "الطب الروحانى" بإعلان عقلانى عظيم:

" أقول إن البارئ – عز اسمه –، إنما أعطانا العقل وحياتنا به لننال ونبلغ به المنافع العاجلة والآجلة، غاية ما فى جوهر مثلنا أن يناله ويبلغه . وأنه أعظم نعم الله عندنا، وأنفع الأشياء لنا وأجداها لنا نفعًا ...فإذا كان هذا مقداره وخطره وجلالته، فحقيق علينا ألا نحطه عن مرتبته ...بل نرجع فى الأمور إليه، ونعتمد فيها عليه فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه ولا نسلط الهوى الذى هو آفته ومكدره ... بل نروضه ونُذللـــه ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه"[(١)]

إن ما حققه الفكر الإنسانى من خلال استخدام العقل هو الفلسفة حيث عاش الأستاذ الأكبر سقراط تبعًا لمثلها، وقد حاول الرازى أن يطبق ذلك فى حياته. إن على الفيلسوف أن يعيش حياة هادئة؛ وهى الوسط العادل بين طرفين؛ وبدون أن يترك نفسه تجره للملذات فعليه ألا يحرم نفسه من الأشياء بمستوى مناسب. وهكذا، فيحكى الرازى عن نفسه أنه لم يعمل لدى أى جبار، ولكن لأنه طبيبًا فإنه لم يبخل بعنايته على أحد وساعد الجميع، ولم يعمل جنديا، ولم يكن بخيلاً؛ ولم يكن غير متسامح، ولا سكيرًا ولا عربيدًا. ويوجب على الفيلسوف أن يعيش متحكمًا فى شهواته، محاولاً أن يكون الإنصاف هو الذى يسود كل فضائله.

ولكى يمارس حياة بهذا الشكل كان من الضرورى أن تكون لديه معرفة دقيقة بعيوبه الخاصة، ويلجأ كلما كان ذلك ضروريا إلى الآخرين، الذين يمكن أن يتعرفوا عليها بشكل أفضل. وأن أفضل المتع واللذات هى الحياة الطبيعية، ولهذا

---

(١) الطب الروحانى، أبى بكر الرازى، تحقيق وتقديم الدكتور / عبد اللطيف العبد، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٨، ص ٣٥ - ٣٦ . (المترجم)

من المناسب رفض الحب الجارف والغرور والكذب والحسد والغضب، فهى صفات للحيوان أكثر منها صفات للإنسان. لكن يجب البحث دائمًا عن التوازن، فإذا كان البخل رذيلة سيئة فإن الادخار للمستقبل أمر مناسب. وكل فكرة مسيطرة هى خطيرة، ولكن الاهتمام بالأشياء أمر مناسب. ويجب الاعتدال فى الطموح، وليس من المناسب الإفراط فى جمع الثروات. وفى النهاية، يجب أن نكافح ضد الخوف من الموت، فالموت يزيل الآلام والهموم، وبعد الموت ينفتح باب السعادة للمؤمنِ، والكافر، بما أنه لا يعتقد فى شيء، فليس لديه ما يشغله أو يهمه.

ومفهوم الرازى عن الكون يمثل إحدى اقتباساته من الأفلاطونية الحديثة وتنطلق من خمسة مبادئ أزلية: الله، الروح الكلية، والمادة الأولية، والمكان والزمان. والله هو المعرفة العليا، ويخلق كل شيء بدون حاجة لذلك، [ومنه تصدر الحياة]: كما يخرج الضوء من الشمس. والنفس الكلية أيضًا حية ولكنها جاهلة، ومن هذا الجهل تحدث المأساة الكونية وبالتالى العالم. والمادة الأولية أيضًا أزلية إذ ليس هناك شيء موجود يأتى من العدم الخالص، وهى تتكون من ذرات، وأكثرها تماسكًا هى التى تكون الأرض، وكلما قلت كثافتها، تتحدد بصورة على التوالى فى الماء، والهواء والنار. ولما كانت المادة أزلية وتشغل مكانًا فإن الفراغ يجب أن يكون أزليا. ونفس الشيء يحدث مع الزمن وهو عبارة عن جوهر فى حالة صيرورة.

وتحدث مأساة عالم الخلق من الرغبة الشديدة للنفس الكلية فى اختراق المادة الأزلية. وهذا الاختراق أحدث فى تلك المادة تغيرات غير منظمة وغير هيكلية. ولهذا، كانت نتيجة محاولة الاختراق متناقضة وفاشلة. ولهذا، فإن الله أرسل العقل، المرتبط فطريا مع الألوهية، ليوقظ النفس وحتى تستطيع أن ترى أن العالم المادى ليس مقامها. ولهذا فمن أجل أن تفهم النفس الكلية وأيضًا النفس الإنسانية أن هذا العالم ليس عالمهما وتعرفان العالم الذى يخصهما، فإن الأشخاص الذين يسيرون تبعًا للعقل والفلاسفة يعتبرون هدفهم هو تحرير النفس من خلال المعرفة الحقيقية العقلية الفلسفية. والعقل الإنسانى لا يحتاج إلى الطبيعة المادية سواء فى محاولته للتعرف على ذاته أو تحقيقها، فالعقل والمادة لا يمثلان ازدواجية تحتاج لبعضها

بعضًا [مثلما فى المعرفة الإسماعيلية]، وإنما هما متضادان. والمادة تتصرف كما لو كانت شرا والأنفس تبقى فى هذا العالم حتى توقظها الفلسفة نحو السر وتقودها نحو عالمها الحقيقى. والانتقادات الإسماعيلية [والتى كانت مفيدة جدا لمعرفة فكر الرازى] تنطلق من رفض الرازى لفكرة سقوط العقل الثالث ولكل الدورة الإيقاعية لفترات العالم، وللسر الخاص بالآخرة وللبعث الأخير.

أيضًا انتقد الرازى النظريات حول النبوة. فدور الأنبياء يقوم به الفلاسفة الذين يدعمهم العقل، حيث يجب أن يوقظوا الأنفس الإنسانية من السبات المادى ليقودوها نحو عالمها الخاص والمحدد. والأنفس التى تظل متمسكة بالمادة، والتى لم تستطع النجاة والافتداء من خلال مجهود الفلاسفة، ستبقى تائهة فى العالم بعد فناء الجسد. إن هذه الأنفس الخاطئة والتائهة والتى لم يتم افتداؤها هى الشياطين التى تغوى البشر، والتى أحيانًا يتم اعتبارها أنبياء. وهكذا، فالنظام الذى وصفه الرازى لا يحتاج للنبوة. وإذا كان الله قد أعطانا العقل فلماذا سوف يرسل الأنبياء الذين يتناقضون فيما بينهم كما يعارض القرآن الكتاب المقدس، ويعارض محمد المسيحيين وتعارض اليهودية المانوية؟ إن كثيرًا من الأنبياء هم بكل بساطة شياطين أو مخادعون للبشر.

وبنفس الطريقة فإن نفس الوضع الإنسانى يبين الاستحالة العقلية للنبوة. فكل البشر متساوون، وأنه من غير المعقول أن يكون الله قد فضل بشكل مطلق بعض الأشخاص على آخرين حيث ترك البعض فى الجهل تقريبًا، فى حين منح قلة آخرين الرسالة النبوية. بالإضافة إلى ذلك، إلى ماذا قادت الرسالات؟ إلى أكثر الحروب دموية. ويمكن الاحتجاج بأن الفلاسفة أيضًا هم نوع من البشر الذين أخطأوا فى بعض الأحيان، ويرد الرازى قائلاً: هذا صحيح، لكن ما حققته الفلسفة ليس فرض حقيقة نهائية، وإنما الاجتهاد فى البحث عن طريق الحقيقة. فالفلاسفة لم يكذبوا ولم يخطئوا برغبتهم، لقد اقتصر أمرهم على الاجتهاد والسير بحيرة وتردد وهم يتحسسون الطريق. وهكذا، على سبيل المثال فقد حققوا تقدمًا رائعًا فى مجال معرفة الخصائص الطبيعية لذوات الكائنات المادية، ولكنهم لم يستطيعوا حتى الآن

تجاوز الوجود المعقد للخاصية الطبيعية. وفيما يتعلق بالجوهر، فمازال الفلاسفة يجهلونه، وكذلك العلة، لأن العلة لا يمكن إدراكها. والقول بأن النفس الكلية هى بداية الحركة ليس له أى معنى. ونفس الشيء يحدث مع الوقت من حيث انقضائه، فإن الوقت بالنسبة للرازى هو الوقت المطلق [الدهر]، والزمن كعملية انقضاء وقتية يكون هو الوقت المحدود [المحصور]. الوقت المطلق للرازى يذكر بمفهوم برقلس [وقت منفصل وغير منفصل]، وربما يذكرنا بمصدر أكثر بُعدًا: نظرة الكون الإيرانية [وقت بدون شطآن، ووقت له سيطرة طويلة].

٥ – تأثير المصادر الخاصة بالأفلاطونية الجديدة (الحديثة) فى المصادر العربية يمكن أن يلخص فى الجدول التالى:

أفلوطين (بعد عام ٢٧٠) يعتمد على تعليماته الشفوية كل مما يلى

أميلوس

بورفيريو (بعد عام ٣٠٤) أخذ تلك الدروس ورتبها فى **Enneada**

هل يوجد مختصر خاص لفيكتورينو؟

ترجمة سيريانية (القرن السادس)

ترجمة عربية (القرن التاسع)

هل كانت خاصة بالفصل الرابع والخامس والسادس من الـ **Enneadas?**

(بعد عام ٤٨٥) برقلس

مختصر لكتاب الإلهيات

ترجمة عربية

(هل تمت فى القرن التاسع؟)

كتاب الخير المحض

ترجمة حرة (بتصرف) لابن داوود؟ (القرن الحادى عشر)

كتاب العلل

الشيخ اليونانى

(هل بورفيريو؟)

الفصل الرابع والخامس والسادس من الـ **Enneadas**

كتاب العلم الإلهى

السجستانى

الشهرستانى

الإلهيات لأرسطو المزيف

رواية مختصرة نشر ديتريسى

رواية موسعة (نشر بوريسوف)

ترجمة لاتينية

ترجمة عبرية

هـوامش الفصل الخامس

(١) لم يتوقف (استخدام) التقويم الإسلامى – الذى تم وضعه فى القرن العاشر فى الغرب حتى القرن السادس عشر (بعد الإصلاح الغريغورى للتاريخ الميلادى). أما الإسطرلاب الخاص بالقرن العاشر، فقد كان متقدمًا على الإسطرلاب اللاتينى بثلاثة قرون، وما عُرف بـ Saphae Azarchelis (هو فى الحقيقة من اختراع على بن خلف الطليطلى، القرن الحادى عشر) لم تتفوق عليه إلا البوصلة. ونفس الشىء يجب أن نقوله فى تطبيقات حساب المثلثات مثل الجداول الطليطلية للزرقالى، وفيما يتعلق بعلم البصريات، فقد اهتم الفلاسفة بشكل أساسى بجانبها النظرى.

(٢) أيضًا "فيلسوف" (جمعها فلاسفة) هى كتابة عربية للكلمة الإغريقية "philosophos". ولكن الفلاسفة المسلمين واليهود يُشبهون بصورةٍ أكثر فلاسفةَ المدارس الفلسفية اللاتينيين أكثر من شبههم لأفلاطون وأرسطو. والمؤرخون العرب اعتادوا التفرقة بين الإشراقيين أو الأفلاطونيين(وفى الحقيقة يتبعون الأفلاطونية الحديثة) والمشائين، أو الأرسطيين. ومع ذلك، فإن التفرقة ليست كافية، فلا يوجد أحد من الفلاسفة كان أرسطيا بشكل كامل، باستثناء ابن رشد، وأغلب هؤلاء فسروا جزءًا كبيرًا من فكر أرسطو من مفهوم الأفلاطونية الحديثة.

(٣) . لقد أشار المؤرخون العرب فى هذا الصدد إلى حكاية أو إحدى النوادر، التى من الممكن أن تكون غير صحيحة، ولكنها معبرة. فلقد مرض المنصور، وهو الخليفة العباسى الثانى، وفشل أطباء القصر فى

علاجه واستدعوا له الطبيب النسطورى جرجيس بن جرجيس من جنديسابور، الذى نجح فى علاج المريض. ولقد شكره الخليفة، وكافأه مكافأة كبيرة وسأله عن مصدر علمه، فحدثه جرجس عن كبار الأطباء الإغريق والمعرفة الهيلينية، فأوصى الخليفة بترجمة تلك الكتب إلى العربية.

(٤) Nawbahar هى نقل Nova Vihura باللغة السنسكريتيه.

(٥) الجدول الخاص بتأثير المصادر اليونانية

(٦) الرجاء مراجعة مقالى:

Roma y ‹La filosofia que pudo conocer San Agustin en Cartago ، 1989، El Escorial‹Milan. Apendice". Pub. En la Ciudad de Dios " pp. 23-47.

(٧) انظر كتاب جورج قنواتى عنوانه: "الأفلاطونية المحدثة فى الفكر الإسلامى : الحالة المعاصرة للأبحاث"

"Le neoplatonisme dans la pensee musulmane:etat actuel des recherches". Pub. En Atti del convegno int. sul tema: Plotino e il Neoplatonismo etc.، A.N. dei Lincei، Roma، 1974، p. 339.

(٨) إن ترجمة "ذات حقيقية" يعتبر عبث وذلك لأن أفلاطون يضع مقابل "الذات" "ما هو ليس بذات" "وليس ذاتًا مزيفة مفترضة" .

(٩) كتاب النفس .

De anima، 430a، 10-25

(١٠) Metafisica، lambda، 7، 1072b، 14-21، 9، 1074، 28-35)

(١١) كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس"

Etica nicomaquea، X، 17، 1177b، 26 – 34.

(١٢) أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى، ابن إسحق بن صباح، الذى كان حاكمًا للكوفة خلال فترة حكم الخلفاء المهدى، والهادى وهارون الرشيد، ولد فى البصرة أو الكوفة نحو عام ٧٩٦/١٨٠، حيث نال حظوة كل من الخليفة المأمون والمعتصم، حيث كان مؤدبًا لابن المعتصم، الأمير أحمد، الذى خصص له العديد من كتب البداية فى الفلسفة. ويبدو أن عقيدته الإسلامية دارت حولها الشكوك. وقد حفظ لنا المؤرخ ابن أصيبعة خبر العلاقات بين الكندى وأبى معشر جعفر بن محمد البلخى، والأخوين ابنى المنجم محمد، أحمد بن موسى بن شاكر، اللذين انتقدا أبحاثه الفلسفية، حيث استطاع هذان الأخوان أن يثيرا عليه غضب المتوكل، الذى أمر بمصادرة مكتبته، لكن الكندى استطاع أن يبرئ ساحته، وأُعيدت إليه الكتب. ولا يُعرف بالضبط عام وفاته، والذى يجب أن يكون قد حدث نحو عام ٢٥٥/٨٧٣م، وينسب إليه مؤرخوه العديد من الكتب، وقد ذكر ابن النديم ٢٤١ عنوانًا، والقفطى ٢٢٨، وابن أبى إصيبعه ٢٨١.

ومجموعة المخطوطات الأساسية هى التى تحمل رقم ٤٨٣٢، فى مكتبة أيا صوفيا، إسطنبول، ويحتوى، من بين أشياء أخرى، على تسعة وعشرين كتابًا للكندى. والكتب الأهم لمعرفة فكره هى:

١- "كتاب إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى"، مخطوطة إيا صوفيا من رقم ٣٤٣-٣٥٣، طباعة أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة عام ١٣٦٨/١٩٤٨، طباعة أبو ريدة الجزء الأول ٩٧-١٦٢.

٢- "رسالة لأحمد بن المعتصم فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله".المخطوطة رقم :

A.S.، 32a -34b، A.R.I، 97-162.

٣- "رسالة فى الحدود ورسومها".المخطوطة رقم :

A.S. 53b-54b، A.R.I،165-179

٤- رسالة فى العقل: المخطوطة رقم :

A.S.22b-23a،A.RI، 353-358،

ترجمات لاتينية فى القـرون الوسـطى لابـن داود، ج. كرمونة.

٥- "كتاب فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فـى تحصيل الفلسفة".

A.S.28-31a، A.RI، 363-384، ed. Guidi، M. Ac. Naz. Dei Lincei، serie G. tomo VI، pp. 390 -403، Roma، 1937-1946.

٦- "رسالة إلى على بن الجهم فى وحدانية الله وتناهى جـرم العالم."

634:35، II، Ms. Teheran، 201-207، A. R. I،A. S. 5a-6a

٧- "رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز"

Ms. A.S.55b، A.R.I، 182-284.

٨- "رسالة فى القول فـى الـنفس المختـصر مـن كتـاب أرسطوطاليس، وأفلاطون وسائر الفلاسفة".

Ms. B. Museum Orient، 8.069، 9b.12a، Taymuriya، Dar al-Kutub al-Misriya، 55، 63 – 76، A.R.I، 272 – 280. Trad. Italiana de Furlani، Riv. Trim. Di studii fil e relg. IV، 50-63.

٩- "رسالة فى معية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية لــه ومــا الذى يُقال لا نهاية له".

Ms. A.S.55a -55b، A.R.، I، 194 -198

١٠- "كلام فى النفس، مختصر وجيز".

Ms. A.S.34ª، A.S.، 34ª، A.R.، I، 281-282.

١١- "رسالة فى أنه جواهر لا أجسام".

Ms.A.S.23b-24b، A.R.،I، 265-269.

١٢- "رسالة فى الحيلة لدفع الأحزان."

، serie G، M.Ac.Naz. dei Lincei، ed. Ritter،A.S.24a-27b
idem 47 ، trad. Walzer، 1938، pp. 31-47. Roma،vol. VII
-62.

١٣- "كتاب فى الإبانة عن الآيات الفاعلات القريبة للكون والفساد."

A.S.35b-39a،A.RI، 214 -237.

١٤- "رسالة فى ماهية النوم والرؤية"

A.S.9a-11a،A.RI، 293-311، trad. Latina de G. de Cremona(ed. Nagy)

١٥- "رسالة إلى أحمد بن محمد الخراسانى فــى إيــضاح تناهى جرم العالم."

A.S.13ab-14a،A.RI، 186-192،

١٦- "رسالة فى آيات الثلج والبرد والبــرق، والــصواعق والرعد والزمهرير."

trad. Latina med. Del ، 80-85، II،A.R.،A.S.22a-23b
hebreo. Venecia. 1507.

١٧- "اختيارات الأيام."

n0 10.Trad. Latina med. De ‹Ms. Leiden 1648:7‹ Bodl‹electionibus.Oxford

١٨- "مقالة فى الرد على النصارى".

‹ en Oriens Christianus‹Ed.y trad. Francesa de Perrier pp. 5-21.‹22(1920-1921)

١٩- "رسالة فى معرفة قوة الأدوية المركبة".

‹ Estrasburgo‹ trad. Latina‹ 88-37‹ 939‹Ms. Munich 1531.

٢٠- De quinque essentiis? Pub. Por Nagy en la obra citada en la bibliografia

(١٣) الرازى، وكما يشير اسمه ولد فى الرى نحو عام ٢٥٠/٨٦٤، ويحدد البيرونى تاريخ ميلاده فيقول فى بداية شعبان لعام ٢٥١/٨٦٥. كان تلميذاً بطريقة غير مباشرة لأحد الكيميائيين والغنوصيين من طبرستان يُدعى علىّ بن ربَّان الطبرى، وهو المؤلف المحتمل لكتاب بعنوان: "جنة المعرفة"؛ لكن أستاذه الحقيقى هو أبو العباس الإيرانشارى (القرن التاسع)، وربما أبوزيد البلخى (٢٣٦/٨٥٠-٣٢٢/٩٣٤). وبعد أن ذاع صيته فى الطب فى الرىّ حيث كان يدير إحدى المستشفيات، ذهب إلى

بغداد حيث حظى بتقدير كبير، بعد ذلك عاد للرىّ، وهناك مات نحو عام ٩٣٢/٣٢٠، وقد حدد البيرونى أن وفاته كانت فى الخامس من شعبان عام ٣١٣/ الموافق ٢٧ من أكتوبر عام ٩٢٥. وأعماله المكتوبة أو مؤلفاته كانت كثيرة جدا، وتبعًا لقائمة ربما يكون قد أملاها هو نفسه، ونقلها ابن النديم، فإنه ربما يكون قد ألف ١٤٥ كتابًا، أما البيرونى فيشير إلى ١٨٤ كتابًا، والقفطى يذكر ١٣٣ كتابًا، وابن أبى إصيبعة يشير إلى ٢٢١ كتابًا، أما القائمة الخاصة بمحمود نجم آبادى فتصل بالعدد إلى ٢٥٠ كتابًا، وبروكلمان يذكر ٥٩ مخطوطًا منسوبًا إليه، وابن النديم يذكر ٧ كتب فى المنطق، و٣٣ فى الفيزياء، وعشرة فى الرياضيات وكتابين يعتبرهما كتابى إلحاد. وطبعًا أنا لن أذكر كتب الطب.

ولمعرفة فكره الباطنى يجب أن تستخدم الكتب الست التى نشرها باول كراوس عام (١٩٣٩)، وخمسة منها صحيحة النسبة إليه:

١- الطب الروحانى

٢- السيرة الفلسفية

٣- أمارة إقبال الدولة

٤- كتاب اللذة

٥- كتاب العلم الإلهى

بالإضافة إلى ذلك، يوجد كتابان مشكوك جدا فى نسبتهما إليه وهما:

١- مقالة فيما وراء الطبيعة

٢- الشكوك على برقلس

(١٤) فى عرض أفكار الرازى تخليت عن الكتب الفلسفية المشكوك فيها. وعلى الرغم من انتقاداته، يبدو أنه لا يعرف فكر أرسطو ويشير لسقراط وأفلاطون تبعًا للشكل الأفلاطونى الجديد، ومن خلال الأفلاطونية الجديدة. وبالتالى، فهو يستعمل مصدرًا سكندريا ممزوجًا ببعض بقايا المزدكية، والصابئة، بل والبوذية، وبكل تأكيد فقد تلقاها من نفس المصادر التى تشرب منها بالتراث الإسماعيلى، على الرغم من نقده لذلك التراث. وعلى الرغم من دعاواه العقلانية ومدحه للحياة على طريقة سقراط، فإن فكره يحمل طابعًا باطنيا؛ وفى كتابه "السيرة الفلسفية" ينقل نموذج الثناء الإغريقى كإعلان للمذهب oratio pro domo sua ...

مراجع الفصل الخامس

284 - Abd al-Raziq، M.، Faylasuf al-Arab wa-l-muallim al-awwal

عبدالرازق، مصطفى " فيلسوف العرب والمعلم الأول"، القاهرة ١٣٦٥/١٩٤٥.

285 – Afnan، S. M.، Philosophical Terminology in Arabic and Persan، Leiden، 1964.

٢٨٦ – الأهوانى، "كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى"، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٨.

287- Anawati، G.C.، " Prolegomenes a une nouvelle edition Du causis (K. al-Khayr al- mahd)". Pub. en Mel. L. Massignon، Paris، 1956، pp. 73 -110.

288 – Idem، " Le neoplátonisme dans la pensee musulmane : etat actuel des recherches." Pub. En At. C.I.S.T. Plotino e il Neoplatonismo، Roma، 1974، p. 339.

289 – Arkoun، M.، La pensee arabe، Paris، 1975.

289 bis – Arberry، A.J.، The spiritual physic of Rhazes، Londres، 1950.

290 – Arnaldez، R.، Les grands siecle de Bagdad I، Paris، 1975.

291 – Atiyeh، G.، Al-Kindi، The philosopher of the Arabs، Rawalpindi، 1966.

٢٩٢ – بدوى، عبد الرحمن، "أرسطو عند العرب"، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧.

293 – Idem، La transmission de la philosophie greque au monde arabe، Paris، 1968، rep. 1987.

294 - Idem، Commentaires d Aristote perdus en grec et d autres epitres، Beirut، 1391-1971.

٢٩٥ – بدوى،" منطق أرسطو"، ٣ أجزاء، القاهرة، ١٣٦٨-١٣٧١ – ١٩٤٨-١٩٥٢.

٢٩٦ – بدوى، " كتاب النفس لأرسطو"، القاهرة، ١٣٧٤ /١٩٥٤.

٢٩٧ – بدوى،" دراسات إسلامية ١٩ و ٢٠"، القاهرة، ١٣٧٤/١٩٥٥.

٢٩٨ – بدوى، " أفلوطين عند العرب "، الطبعة الثالثة، الكويت، ١٣٩٧/١٩٧٧.

299 – Idem، Neoplatonici apud arabes، El Cairo، 1371-1951،

300 – Idem، Fontes graecae. Doctrinarum politicarum islamicarum، El Cairo، 1374 – 1954.

---- Idem، no 128، vol. pp. 385-477.

301 – Bardenhewer، O.، Die pseudo-aristotelische Schrift fur dar reine Gute bekannt unter den Namen Liber de Causis، Freiburg im B.، 1887.

301bis – Bausani، A.، Un filosofo "laico" del medioevo musulmano: Abu Bakr al- Razi، Roma، 1981.

301trip - Bazmee Ansari، A. S.، "Philosophical and religious view of M. b. Z. al- Razi ". Pub. en Islamic studies، 16 (1977) pp. 157-177.

---- Bayhaqi، n0 223، p. 41.

302 – Bergstrasser، G.، Hunain ibn Ishaq. Ueber die Syrischen und arabischen Galen Uebersetzungen، ed.y trad. alemana، Leipzig، 1925.

303 – Boer، T. de، " Zu Kindi und seiner Schule". Pub. en Fur G. der Ph، Berlin، 13 (1900).

304 – Borisov، I. J.، El original arabe de la version Latina del tratado conocido por "Teologia de Aristoteles" (en ruso)، San Petersburgo، Zapski Kollegii Votokvedor، 5، 1930.

---- Brockelmann، no 138، GAL I، pp. 209-250، SI pp.372- 374.

305 – Cabanelas، D.، " A proposito de un libro sobre la filosofia de al-Kindi". Pub. en V y V. 10 (1952)، pp. 257 – 283.

306 – Idem، " Nuevos documentos sobre la filosofia de al-Kindi". Pub. en MEAH Granada، 11 (1962)، pp. 7 – 19.

307 – Celentano، G.، " Due scritti medici di al-Kindi". Napoles، Sup. Annal،i 39 (1975).

---- Corbin، n0 59، pp. 216 -222.

308 – Cortabarria، A.، "El metodo de al-Kindi visto a traves de sus risalas" . Pub. en Orientalia H. S. F. M. Pareja o. d.، Leiden، 1974، vol. 209 -225.
309 - Cruz Hernandez، M.، "La filosofia que pudo conocer San Agustin en Cartago، Roma y Milan". Apendice pub. en la Ciudad de Dios، El Escorial، 1989.
---- Idem، n0 141، vol. pp. 63 – 73.
310 – Daiber، H.، Aetius arabus. Die Vorsokratiker in arabisches Ueberlieferung، Wiesbaden، 1980.
311 – Davidson، H. A.، " John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and juish Proofs of Creation ". Pub. en J. A. O. S. 89 (1969)، pp. 357- 395.
312 – Idem، Proofs for Eternity، Creation and the Existence of God in medieval Islamic and Jewish philosophy، N. York، Oxford، 1981.
313 – Dieterici، F.، Die sogenante Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal hersusgegeben، ed. Leipzig، 1882، trad. alemana، 1883.
--- Dugat، n0 146، pp. 214 -222.
314 – Endress، G.، Proclus arabus، Beirut، 1973.
315 – Fakhry، M.، A History Islamic philosophy، Londres، 1983.
316 – Flugel، O.، "Al-Kindi gennant des Philosoph der Araber". Pub. en Abh. fur die K. des Morg، Leipzig، 1857، pp. 1 -56.
317 – Frank، R.، " The Origin of the Arabic Philosophical Term anniyya". Pub. en cahiers de Byrsa، 1956، pp. 181 -201.
318 – Idem، " The neoplatonism of Gahm b. Safwan". Pub. en Museum، 78، 1965، pp. 395-424.
319 – Garcia-Junceda، J. A.، y R. Ramon Guerrero، " La vida de Aristoteles de Ibn Yulyul". Pub. en A.D.H.F. y C.، Madrid، 1985.

320 – Idem، idem، " La vida de Aristoteles de Abu Sulayman al- Siyistani". Pub. en A.S.H.F.، Madrid، 7، (1989)، pp. 25 -36.

321 – Gardet، L.، y Ch. Bouamrane، Panorama de la pensee islamique، Paris، 1984.

322 – Gatje، H.، Studien zu Ueberlieferung der Arisotelischen Psychologie in Islam، Heidelberg، 1971.

323 – Georr، Kh.، Les categories d Aristote dans leurs versions syroarabes، ed. int. y vocabulario، Beirut، 1948.

324 – Gilson، E.، " Les sources Greco-arabes de l augustinisme avicennisant ". Pub. en AHDLM، 5(1930)

—– Goldziher، no 152.

325 – Idem،" Neuplatonischen and gnostiche Elemente im Hadith". Pub. Z. Fur Assyriologie، 12.

325bis – Goodman، L.E. "The epicurean ethic of M. b. Z. ar-Razi ". Pub. en Studia islamica، 34 (1971).

326 – Horowitz، S.، "Ueber den Einfluss des stoicismus auf die Entwichlung der Philosophie bei den Arabern". Pub. en ZDMG، 57(1903)، pp. 177 y ss.

— Ibn Abi Usaybia n0 240، pp. 206 -214.

—– Ibn al-Nadim n0 161، pp. 225- 261.

—– Ibn Yulyul n0 248، pp. 73 – 74.

327 – Ivry، A. L.، Al-Kindi Metaphysics. Albany، 1974

328 – Jadaane، F.، L influence du stoicisme sur la pensee musulmane، Beirut، 1968.

329 – Idem، " Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique". Pub. en St. Islamica، 36 1973 pp. 5 - 60.

330 – Jolivet، J.، L intellect selon Kindi، Leiden، 1971.

331 – Idem، "La evolucion del pensamiento filosofico en el Islam hasta Avicena". Pub. en El Islam. La filosofia y Las ciencias، Madrid، 1981، pp. 39 -73.

332 – Kraus، P.، "Plotin chez les Arabes". Pub. en el B.I. d Egipte، 1941، paginas 263 -294،

333 – Idem، A.B.M. filii Z. Rahensis opera philosophica I pars، El Cairo، 1934.

333 bis – Idem، "Raziana I". Pub. en Orientalia، 4 (1935)، pp. 300 -334.

333 trip - 'Kuhne Brabant، R. "El Sirr sinaat al-tibb de Abu Bakr al-Razi". Pub. en Al-Qantara، 6 (1985)، pp. 369 -395.

334 – Kutsch، W.، "Ein arabische Bruchetuch aus Porphyries(?) Peri psyjes und die Frage des Verfassers der Theologie des Aristoteles". Pub. en Mel. Un. S. Joseph، Beirut، 31 (1954).

335 – Leaman، O.، An introduction to medieval Islamic philosophy، Cambridge، 1985.

336 – Lombardi، T.، " Plotino، una nota sul pensiero indiano e la filosofia occidentale". Pub. en At.C.I.S.T. Plotino e il Neoplatonisme، ed. cit pp. 447 – 466.

337 – Mandonnet، P.، Tractatus de erroribus philosophorum، Lovaina، 1911.

338 - Mc Carthy، R. J.، "Al- Tasanif al-mansubat ila Faylasuf al-Arab". Pub. en el vol. Milenario de al-Kindi، Baghdad، 1382 -1962.

338bis – Mohaghegh، M.، "Razi s K. al- ilm al- ilahi and the five eternals". Pub. en Rev. abr. Nahrain، 13 (1972) pp. 16 -23.

٣٣٩ – مبارك، م. "الكندى فيلسوف العقل". بغداد، ١٣٩١/١٩٧١.

---- Munk، n0 177، pp. 320 -323 y 339 – 341.

340 – Nagy، A.، Die philosophischen Abhandlungen des Yaqub ibn Ishaq al-Kindi". Pub. en B.G.H.Mit.، Munster، 1897.

—— Pareja، n0 182 vol pp. 594 -600.

341 – Paret، R.، " Notes bibliographiques su quelques travaux recents consacres aux premiers traductions arabes d oeuvres greques I". Pub. en Byzantion، 29-30 1959-1960 pp. 387-446.

342 – Pattin، A.، "Le liber de causis". Pub. en Tijdschrift V. Fil، Lovaina، 1958.

343 – Peters، F.E.، Aristotole and the arabs. The aristoteliam tradition in Islam، N. York – Londres، 1968.

344 – Idem، Aristoteles arabus. The Oriental translation and commentaries on the aristoteliam Corpus، Leiden، 1968.

345 – Platti، T.، Yahya Ibn Adi، theologien chretien et philosophe arabe، Lovaina، 1963.

346 – Pollak، I.، Die hermeneneutique des Aristoteles in der arabischen Uebersetzungen des Ishak Ibn Honain etc.، Leipzig، 1913.

—– Qifti، n0 266 pp. 366 -378.

—– Quadri، n0 183 pp. 66 -70.

347 - Ramon Guerrero، R.، El pensamiento filosofico arabe، Madrid 1985.

348 – Idem، La recepcion arabe del De anima de Aristoteles: al-Kindi y al Farabi، Madrid، 1992.

349 – Idem، y E. Tornero، Obras filosoficas de al-Kindi، trad. esp. Madrid، 1988.

350 – Resçher، N.، Studies in the History of Arabic logic. Pittsburg، 1963.

351 – Idem، The development of Arabic logic. Pittsburg، 1964.

352 – Idem، Al-Kindi : An annoted Bibliography، Pittsburg، 1964.

353 – Idem، Studies in Arabic philosophy، Pittsburg، 1966.

٣٥٤ – ريدة، محمد عبدالهادى . أبو. " رسائل الكندى الفلسفية"، القاهرة، الجزء الأول ١٣٦٩/١٩٥٠،الجزء الثانى ١٣٧٣/١٩٥٣.

355 – Rosenthal، F.، "Al-Shaykh al-Yunani". Pub. en Orientalia، 21 -24 1952 -1955، pp. 42 y ss.

356 – Idem، "Plotino in Islam : the power of anonymity". Pub. en Plotino e il Neoplatonismo، pp. 437 – 446.

357 – Rowson، E. K.، "Un unpubliched work by al-Amiri and the date of Arabic De causis". Pub. en J.A.O.S.، 104، (1984)، pp. 193 – 199.

357bis – Idem، A muslim philosopher on the soul and its fate: al-Amiri s K. al-amad ala –l- abad؛ New Haven، 1988.

358 – Ruska، J.، " Al-Biruni als Quelle fur das Leben und die Schriften al – Razis". Pub. en Isis، Bruselas، 5 (1922)

359 – Idem، Al- Razis buch Geheimnis der Geheimnisse، Berlin، 1937.

--- Said de Toledo، n0 194 pp. 51 – 52.

360 – Shiloah، A.، " Un ancient traite sur l ud de Abu Yusuf al- Kindi" Pub. en Israel Or. St.، 4 (1974)، pp. 179 -205.

361 – Steinchneider، M.، Die arabische Uebersetzungen aus den Griechischen، Leipzig، 1893، rep. 1960.

362 – Suter، H.، Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke، Leipzig، 1900.

363 – Tardieu، M.، "Sabiens coraniques et sabiens de Harran". Pub. en J. A.، 274 (1986)، pp. 1 – 44.

364 – Thillet، P.، " Indices porphyriens dans la theologie d aristote". Pub. en le Neoplatonisme. C. de Royaumont، Paris، 1971، pp. 293 -302.

365 – Tornero، E.، "Al-Kindi: y la teologia del Pseudo-Aristoteles." Pub. en MEAH، 31 (1982)، pp. 111 – 222.

٣٦٦ - الطريهى، "الكندى فيلسوف العرب الاول"، بغداد ١٣٨١ /١٩٦٢.

367 - Van Ess، M.J.، "Jungere orientalische Literature zur neuplatonische Ueberlieferung der Islam in Parusia". Pub. en Z. Ph. Und Zur problemegeschichte der Plat. Festgabe fur H. hischberger، Frankfurt، 1965، pp. 333 – 350.

٣٦٨ - وإلى، " الكندى وآراؤه الفلسفية"، إسلام أباد، ١٣٩٤/١٩٧٤.

369 – Walzer، R.، Greek into Arabic، Oxford، 1962.

370 – Watt، W. M.، The formative Period of Islamic Thought، Edimburgo، 1973.

371 – Wolfson، H. A.، Studies in the History of Philosophy and Religion، Cambridge، 1973.

الفصل السادس

الفارابى (القرن التاسع والعاشر)

١- المعلم الثانى:

يطلق المؤرخون العرب على الفارابى لقب "المعلم الثانى" (١)، ولقب "المعلم الأول" كان يخص الفيلسوف: أرسطوطاليس. والصحيح أن الفارابى جدد فكر المشائين (أى أتباع أرسطو)، الذين كانوا قد تأثروا بالأفلاطونية الحديثة، وهى الفلسفة التى تلقاها المسلمون من خلال التعليق على الأعمال الرئيسية للموسوعة القديمة والشروح الرائعة لموجزها الفلسفى (٢). وعندما قام الفارابى بذلك العمل، لم تكن توجد فقط الدراسات الفلسفية السابقة الخاصة بالكندى، ولكن أيضًا كانت الدراسات الفلكية والخاصة بالرياضيات، والفيزياء والطب قد حققت تطورًا كبيرًا، وذلك على أيدى شخصيات متميزة جدا مثل التى ذكرناها: الخوارزمى وجابر بن حيان والرازى. ومع ذلك، فإن الفارابى لا يعتبر متابعًا كبيرًا للكندى، ولا سابقًا ممتازًا لنظام ابن سينا الفريد، حتى إن كان الفارابى أكثر قربًا من الكندى منه لابن سينا .[١] وتعتبر نسبته وقرابته للأفلاطونية الجديدة فى مرحلتها الأولى أكثر قوة وأكثر عقلانية من علاقة ابن سينا بها؛ ومن هنا فربما يكون قد اجتهد فى أن يثبت عدم التناقض بين المعلمين الكبيرين القديمين: أفلاطون وأرسطو.

٢- التوفيق بين أفكار أفلاطون وأرسطو:

أ- نظام الفارابى التوفيقى:

كان كل من أفلاطون وأرسطو يمثِّلان المعلمين الكبيرين للفلسفة: ولو كانت أفكارهما متناقضة، فإنه يمكن أن نفكر فى أن الفلسفة متناقضة فى نفس أصلها، والاختلاف فى الآراء كان دائمًا أحد أسباب مذهب اللاأدرية. فهل هذا يعنى، أن تلك الفروق كانت أساسية أم عارضة ؟ بالنسبة للفارابى لا يوجد أى شك

---

(١) المشهور يختلف عما ذكره المؤلف . (د.مدكور)

فى أنها عارضة، وذلك كما أكد الكثيرون من مفكرى الأفلاطونية الحديثة الأوائل. وأن الشيء الجديد الخاص بالفارابى يتمثل فى الدقة والصرامة التى يستخدمها لإثبات رأيه، حيث يصل به الأمر إلى المقارنة بين نص ونص.

و"كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين: أفلاطون وأرسطوطاليس" هو كتاب وحيد وفريد فى نوعه فى ذلك الوقت. فى ذلك الكتاب يتم التعامل مع نصوص أفلاطون وأرسطو التى تبدو متناقضة حيث ينقلها حرفيا مع الإشارة إلى الكتاب والفصل اللذين رجع إليهما. وبعض تلك النصوص لا يمكن التعرف عليها، وذلك لسبب بسيط وهو أن الترجمة العربية كانت هكذا، أو أن الفلاسفة كانوا يعتبرون كتبًا لأرسطو بعض الأعمال التى لم تكن له. أما نصوص أفلاطون فتنتمى إلى الفيدون **Fedon**،و"السياسة" و"الجمهورية" و"طيماوس" **Timeo** والرسالة رقم ٧، أما نصوص أرسطو فتنتمى إلى "الميتافيزيقا" و"التحليلات الأولى والثانية"، و"النفس" و"الأخلاق إلى نيقوماخوس"، وكذلك "علم اللاهوت" لأرسطو المزيف، أى أفلوطين.

ويعرض الفارابى فى "إحصاء العلوم" نظرية حول تقسيم العلوم تبعًا للنموذج الأفلاطونى الحديث – السكندرى وذلك مع إسهامات وإضافات أصيلة له. ويعرض "مقالة فى أغراض أرسطوطاليس فى كل مقالات كتابه الموسوم بالحروف" الذى يعتبر رسالة نقدية لمؤلفات أرسطو حيث يشير إلى نقاطها الأساسية، أما "كتاب فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة" فهو عبارة عن مقدمة صغيرة فى الفلسفة، مع مختصر لتاريخ الفكر الإغريقى، وإشارات خاصة بالمراجع وتتميز بأنها دقيقة جدا بالنسبة لذلك الوقت وكذلك سيرة ذاتية لأرسطو، وقائمة منظمة لمؤلفات أرسطو، مع الإشارة إلى محتواها.

وتبعًا لنص للفارابى حفظه لنا ابن أبى أصيبعة [الجزء الثانى ص ١٣]، فإن المعلم الثانى كان يعرف بشكل متقن تاريخ الفلسفة الإغريقية، مع تفاصيل مثل التالية: مصير ونهاية مدرسة أرسطو، والظروف التى كتب فيها أعماله ونشرها على يد أندرونيكو دى روداس***Andronico de Rodas***، والمدرسة السكندرية فى العهد المسيحى، والقيود التى فرضتها الكنيسة، وانتقال المدرسة إلى أنطاكية. بعد

ذلك يتحدث عن أستاذية إبراهيم المروزى ويوحنا بن جيلان من ناحية، والأسقف إسرائيل والأسقف قويرى من ناحية أخرى. ويؤكد أن متى بن يونان كان تلميذًا للمروزى. وفى رسالة "ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة " يقسم المدارس الفلسفية إلى ما يلى:

١- تبعًا لمنْ كان يقوم بالتدريس [فيثاغورث].

٢- تبعًا لمدينة المعلم [قورنيه، بواسطة أريستيبو القورنى **Aristipo de Cirene**].

٣- تبعًا للمكان الذى كان يدرس فيه [الرواقيون، نسبة إلى الرواق ذى الأعمدة].

٤- تبعًا لسلوك حياتهم [كلبيون وذلك لاحتقارهم للعادات والتقاليد الاجتماعية].

٥- تبعًا للآراء [اللاأدرية، العائدون من أهل الفلسفة].

٦- من حيث آرائهم عن هدف الفلسفة [المؤيدون للذة - الأبيقوريون].

٧- تبعًا لما يقومون به عند معالجة الفلسفة [المشاءون].

وليس من الغريب أنه عندما حاول أن يثبت التوافق بين فلسفة أفلاطون وأرسطو أن يكتب أربعة كتب، بقى واحد منها فقط.

ب- الفروق الشخصية والمنهجية:

يقول الفارابى إن التناقض الظاهرى بين فكر كل من أفلاطون وأرسطو يعود لثلاثة أسباب: السلوك الشخصى، والمنهج العلمى، والعقائد الفلسفية، وفى أربع نقاط رئيسية: علم المنطق، ونظرية المعرفة، والميتافيزيقا والفلسفة العملية. وفيما يتعلق بالسلوك الشخصى، فإن أفلاطون يبدو كزاهد غير مشغول بشئون هذا العالم، فالمسلمون يجهلون شباب أفلاطون ومغامراته السياسية فى جزيرة صقلية.

أما أرسطو فعلى العكس هو رجل عادى، تزوج مرتين وكان له أولاد وأموال وله علاقات صداقة مع الملوك. لكن هذه الحياة الخاصة بأرسطو هى التحقيق(التطبيق) العملى لنظريات أفلاطون، والذى يؤكد أن الحياة فى المجتمع فقط هى التى تسمح بتحقيق المثالية الإنسانية. وبالتالى، فإن فروق السلوك بين أفلاطون وأرسطو تعتمد على اختلاف طباعهما.

ويحدث شىء مشابه فيما يتعلق بالمنهج: فهو تحليلى عند أفلاطون، وتلخيصى يقوم على الإجمال عند أرسطو، وإن كان كل واحد منهما يخلط ما بين التحليل والاختصار، وبينما يبدو أن أرسطو يعرض فكره بشكل واضح، فإن أفلاطون يلجأ للاستخدام المستمر تقريبًا للأساطير. ومع ذلك فإن هذه التناقضات هى ظاهرية أكثر من كونها حقيقية فإذا كان أفلاطون يستخدم الأسطورة فلكى يخفى المعرفة عن غير الجديرين بها أو لكى يشرح بشكل أفضل تلك المفاهيم التى لا يمكن فهمها بشكلٍ آخر. أما الوضوح المفترض لدى أرسطو فعلى العكس، فإنه يختفى عندما نرغب فى فهم فكره بعمق، والذى توجد فيه أيضًا أشياء غامضة: قضايا يعلن عنها ثم بعد ذلك لا يشرحها، ومعارف يقدمها على أنها حقائق واقعة ...إلخ. وهذا التأكيد يثبته الفارابى باستخدام مجموعة من الأمثلة المأخوذة من أعمال أرسطو، حيث يلجأ حتى إلى ذكر الأعمال الأولية لأرسطو، وهى مفقودة اليوم، ويطلق عليها كتبه الخاصة، وهى ذات أسلوب واضح ومختصر مقابل الرسائل التى يسميها التعليقات (الشروح) والتى يصف أسلوبها بأنه غامض.

وفيما يتعلق بالمنطق، فإن أفلاطون وأرسطو يختلفان فى التقسيم وطرق الإثبات، وفى القياس وفى معارضة القضايا. حيث يعتبر أفلاطون أن التعريف الدقيق يتم من خلال التقسيم، أما أرسطو فيرى أن التعريف الدقيق يتم من خلال الإثبات والتلخيص. لكن، فى الحقيقة فإن كلا الطريقتين تتكاملان: فمنْ يعمل بشكل تحليلى وقياسى يحب أن يصل إلى جوهر النوع، وإلى الفرق المحدد. أن ما يتغير إذن هو نظام اتجاه الدليل، وليس جوهره. وفيما يتعلق بالقياس، فإنه ينسب إلى أفلاطون القياس مع مقدمات ضرورية ونتائج مؤكدة [كيفية]، بينما أرسطو يستنتج

من الأمر الضرورى جدا نتائج حتمية دائمًا. ينفى الفارابى أن أفلاطون قد أكد ذلك الرأى ويعتبر أنه بالفعل عندما يستنتج أو ينهى بشكل كيفى فذلك لأن المقدمتين الأوليتين كيفيتان.

كذلك يُنسَب إلى أفلاطون قياس من الدرجة الأولى والثالثة مع نفى الحد الأصغر، وهو الذى يرفض أرسطو قيمته وذلك فى "التحليلات الأولى"، والفارابى يرفض وجود تلك المقدمات السلبية عند أفلاطون. ويُقال إن نظرية أفلاطون تتناقض مع نظرية تعارض القضايا الواردة فى كتاب "حول التفسير"، والتى تؤكد أن نفى الإثبات – إذا كان المثبت مخالفًا – هو أكثر معارضة من الإثبات والتى يكون محمولها على العكس، فهى على العكس أكثر من المثبتة، ولكن ما يحدث أن أفلاطون فى "الجمهورية" يعالج جانبًا عمليا محضًا. وفى "علم الأخلاق"، يقول أرسطو شيئًا مشابهًا لذلك:

"وفيما يتعلق بما يُقال من أن أفلاطون كان على خلاف مع أرسطو فى هذه النقطة، فكما يدل على ذلك ما يقوله أفلاطون فى الجمهورية [٤٩١d]، وذلك عندما يؤكد أن الشر أكثر معارضة للخير من اللاخير(الشىء المحايد الذى لا يمكن أن يوصف بخير ولا بشر)، لا يعنى بهذا تعارضًا فى المذهب، ولا فى المصطلح، وإنما تعارضًا وجوديا".

ج- مشكلة الأفكار:

وتعتبر الصعوبات التى توجد فى عملية توفيق المحتوى الفكرى أكثر خطورة، حيث يبدو أن المذهب الفكرى ونظرية المعرفة لهما مفهومان مختلفان عند كلا المفكرين. ففى نظرية الأفكار، يقبل أفلاطون الوجود الحقيقى للعالم النموذجى الأصلى الخاص بالأفكار فى ذات الله، أما أرسطو، فعلى النقيض، ينتقد هذه النظرية فى "الميتافيزيقا". ويحل الفارابى هذه المشكلة حيث يلجأ إلى "علم اللاهوت" الخاص بأرسطو المزعوم لأنه يحصر أفلاطون فى تفسيره الأفلاطونى

الجديد فقط، ويعتبر الآراء الخاصة بأفلوطين فى علم اللاهوت آراء لأرسطو. ومع هذا، فإن الفارابى نبه إلى الفروق الموجودة بين الميتافيزيقا وعلم اللاهوت، ووعد بحلها فى مكان آخر، ربما فى بعض أعماله المجهولة حتى الآن.

وبعد أن حل الفارابى هذه المشكلة، يطرح مشكلتين أخريين: كيف يكون لدينا أخبار عن الأفكار إذا لم تكن موجودة فى عالمنا؟ وتبعًا لأفلاطون فإن الإجابة هى أن أنفسنا قد عاشت مسبقًا فى عالم الأفكار، والسؤال الثانى هو إذا كانت المعرفة هى تذكر للأفكار، فما هى فائدة التجربة والخبرة ؟ فى المشكلة الأولى، يشك الفارابى كثيرًا ولا يتجرأ على أن يعطى للنفس خلودًا مطلقًا، حيث يصف حجج "الفيدون" بأنها تنتمى لسقراط وليس لأفلاطون؛ وفى الثانية يميل إلى الإمبريقية (الناحية التجريبية) الخاصة بأرسطو. ويقول الفارابى إن التناقض يبدو لأن أفلاطون يعالج هذه المشكلة عند معالجة قضية طبيعة النفس، وأرسطو، على العكس، يعالجها عندما يتعرض لقضية تحصيل المعرفة. والنظرية الأفلاطونية هى عبارة عن نظرية تهدف إلى شرح مشاركة ودور الذاكرة فى المعرفة، وأرسطو كان يرى أيضًا أن المعرفة يدخل فيها كل من الإحساسات وبيانات الذاكرة، ويرى أن فعل المعرفة يتضمن دائما فعلا آخر خاصا بالتعرف. هذا الشرح الغريب يعتبر متقدمًا على التفسيرات المثالية لأفلاطون، وإذا كانت هذه التفسيرات الأفلاطونية قد استطاعت أن تبقى فى القرن العشرين نفسه، فلا يجب أن نستغرب أن الفارابى أكد شيئًا يشبه ذلك إلى حد بعيد قبل ذلك بتسعة قرون.

د- الاختلافات الخاصة بعلم الكون:

يوجد تناقض ظاهرى بين أفلاطون وأرسطو فى مفهوم علم الكون وبخاصة فى نقطتين: فى نظرية الرؤية وفى أزلية العالم. فى الأولى؛ أفلاطون ربما قال إن الرؤية تتم بأن تصدر العين شيئًا يخرج للقاء الشىء المرئى؛ أما أرسطو فعلى العكس، يرى أن العين تتأثر بالشىء. لكن الإرسال والتأثير ليسا متناقضين وإنما يمثلان القوة إلى توصل بين الشىء والفاعل، لكن الفارابى يُبَسِّط الأمور لأن أفلاطون

وأرسطو يعترفان بهذه الإشارة ويحددان معناها. ومن ناحية أخرى، فإن أفلاطون ربما نفى أزلية العالم، أما أرسطو فربما أكدها. ويحل الفارابى المشكلة حيث يرفض أطروحة أرسطو ويستعمل كتاب اللاهوت بدلا من الكتاب الثامن للفيزياء الذى يستغنى عنه، وينسب إلى أرسطو فكرة الخلق من عدم. بهذا المعنى فإن كلا منهما يتفق مع الآخر، وقد وصل بهما الأمر إلى أن يؤكدا معنى خاصا للحكمة والتدبر. وحتى فى القضية الأخيرة للرسالة يرفض الفارابى أن يكون أفلاطون وأرسطو قد رفضا الثواب والعقاب فى الآخرة، وذلك استنادًا إلى الرسالة المزيفة "رسالة أرسطو إلى أم الإسكندر"، وكذلك إلى نص الكتاب العاشر من الجمهورية لأفلاطون، الذى – عند حديثه عن أسطورة أور الكلدانى **Ur el Caldeo** – يقبل الثواب والعقاب فى المستقبل، وإن كان فقط من أجل أن ينفذ العدل الشامل ويتم .

هـ – طبيعة السلوك الإنسانى:

ويقول الفارابى عن الإنسان أن المشكلة الأهم تتمثل فى معرفة ما إذا كانت شخصيتنا تبقى بدون أى تغيير أم على العكس، يمكن تحويل طبيعتنا بواسطة التربية وأن نكتسب الفضيلة بهذا الشكل. ولأول وهلة يبدو أن أفلاطون وأرسطو لا يتفقان فى هذا الرأى، حيث يؤكد أفلاطون أن الميول الطبيعية أقوى من العادات المكتسبة، وأرسطو يؤكد أن طباعنا تعتمد على العادات. حسنًا، إذا فهمنا ما يريد أن يقوله أفلاطون وأخذنا فى اعتبارنا الموقف العام وبشكل شمولى لكل فكره سوف نلاحظ أن نيته الأصلية تتمثل فى توضيح الصعوبات الكبيرة التى تتضمنها عملية تنمية الصفات الطبيعية للأفراد من خلال التربية فى الحياة الأخلاقية الفردية والاجتماعية. وأرسطو أيضًا يتفق مع أفلاطون فى إبراز تلك الصعوبات لأن التربية لا يمكن أن تؤثر من خلال منهاج منطقى (بشكل قياسى)، وإنما بالأخذ فى الاعتبار شخصية كل إنسان.

إن رغبة الفارابى فى التوفيق (بين الفيلسوفين) حالفها النجاح، لأن جزءًا كبيرًا من كتابى "الجمهورية" و"النواميس" قد خصص لدراسة النظام التربوى

المناسب بصورة أكبر وأفضل لأجل تنمية الملكات والمواهب الطبيعية لكل إنسان؛ ولقد اجتهد أرسطو من جانبه فى إثبات أهمية التربية فى تنمية الفضيلة، على الرغم من أن الجانب التجريبى لدى أرسطو يذهب فى الحقيقة إلى ما هو أبعد مما ذهب إليه أفلاطون، ويصل إلى أن الاستعدادات الفطرية للإنسان تأتى فى المقام الثانى. فى هذه المشكلة يبدو الفارابى كما لو كان تلميذًا نجيبًا لأرسطو ويرى أن القدرة على التلقى لدى الطفل تكون كاملة بينما يكون دور عملية المزاج فى حده الأدنى وبالتالى تكون الاستعدادات الفطرية موجودة بالقوة، وتتحقق فقط من خلال الممارسة بالفعل – للعادات.

٣- ميتافيزيقا الواحد الإلهى:

لا ينجح الفارابى، على الرغم من كل جهوده، فى إثبات التوافق التام والمطلق بين فكر كل من أفلاطون وأرسطو. وسوف يعيب عليه كل من الغزالى وابن رشد – لأسباب مختلفة – أنه أعطى لأرسطو شكلاً أفلاطونيا حديثًا، لكن بفضل هذه المحاولة، استطاع الوصول إلى موجز فلسفى متناسق، وذلك انطلاقًا من المعرفة التى تتمثل بصورة أساسية فى تشابه الحقيقة العقلية مع الحقيقة الموضوعية. هذه المعرفة تنطلق من التلقى، وتقودنا إلى الدرجة الأولى من العلم الغنوصى أى المعرفى **gnosologico**: ألا وهى الصورة، التى تم التعبير عنها بواسطة المفهوم. ومن خلال هذه المعرفة الطبيعية يستطيع الإنسان الوصول إلى كل درجات المعرفة حتى أعلى الدرجات: درجة النبوة.

وأهم درجات المعرفة هى الميتافيزيقا وهى العلم الذى يدرس ما يلى: أ- الذات من حيث كونها "ذاتًا". ب – مبادئ العلوم. ج- الذات التى ليست بجسم ولا توجد فى أى جسم. ويدرس الفارابى النقطة الأولى بما فى ذلك الناحية اللغوية فى "كتاب الحروف" (٣). فالذات تُطلق تبعًا للمراتب، على ما هو متصور ومدرَكٌ من قبل النفس [المفاهيم] وعلى الموجودات المحددة. ومن هنا ينطلق الفارابى لدراسة الجوهر، وصفات الأجسام وأعراضها، والعلل، ومبادئ كل الأشياء. ومن

كل هذا، يعتبر مفهوم الذات هو الأساسى والأهم، والذى يقدم لنا من خلال مجالين أساسيين: الذات (الممكنة) العرضية أو المحدثة، والذات الضرورية بنفسها. والأخيرة هى الذات الأولى وتكون خالصة، وهى الوحيدة الضرورية دائمًا (واجبة الوجود)، ومن خلال كل الخصائص، ليست لها أى علة ولا مادة ولا شكل ولا مبدأ ولا نهاية، لا تقبل تنوعًا ولا اختلافًا ولا توجد فى حالة ارتباط **inhesion** . هى الخير الخالص، والفكر الخالص والمحبة الخالصة، وبالتالى، تتمثل فى الله.

ولا يقدم الفارابى دليلاً واضحًا على وجود الله، لكنه يشير إلى الطرق التى تؤدى إلى (إثبات) وجود الله، وهى:

١- إن كل كائن يستمد وجوده من كائن آخر فى شكل سلسلة يجب أن تنتهى إلى الذات الأولى، وهى مصدر كل ذات.

٢- الذوات العارضة تستمد وجودها من الكائن الوحيد الضرورى (الواجب الوجود).

٣- الكائنات الممكنة والتى توجد بالقوة تتحقق بواسطة "الذات بالفعل" وهى الذات الخالصة.

٤- كل تأثير يعمل فى شىء ولا يوجد بسبب طبيعته الذاتية يجب أن ينشأ ويصدر من علة خارجية. والعلل تشكل سلسلة ولا يمكن أن تكون لانهائية، ومن ثمَّ يجب أن يوجد لها مبدأ وهو الله. ومع ذلك - يضيف الفارابى- أنه توجد طريقة أرقى وأعلى للوصول لإثبات وجود الله، وذلك انطلاقًا من ذاته نفسها حيث إنه "عندما تعرف الحقيقة؛ ستعرف فى نفس الوقت الحقيقة وعكسها، ولكن عندما تعرف الزيف سوف تعرفه هو فقط ولن تعرف الحقيقة."

لقد انطلق الفارابى من مفهوم الواحد الإلهى وذلك بتأثير الأفلاطونية الحديثة، ولكن أيضًا لأن القرآن يؤكد على وحدانية الله. لكن بجوار هذا المفهوم يضع دائمًا مفهومًا آخر، وهو الخاص بالذات الضرورية بنفسها (الواجبة الوجود)، وهى العلة الأولى، والمصدر الذى يأتى منه كل الكائنات الأخرى. الكائن الأول - وقد تم

تصوره هكذا – لا توجد به أوجه النقص ولا ألوان النقص الخاصة بالكائنات المخلوقة، وبالتالى لا يمكن تعريفه لأن بساطته تمنع إمكانية تقسيمه وعظمته تمنع أن يكون محددًا سواء من ناحية النوع أو الجنس. وفى نفس الوقت فهو موجود وغيبى أو خفى، فنظرًا لأنه نور خالص فهو يدهش أبصارنا، ونظرًا لأنه عقل محض فإنه يهيمن على عقلنا، وبهذا نستطيع فقط أن يكون لدينا فكرة تقريبية عن الله.

وإذا أخذنا فى اعتبارنا جوهر الوجود الإلهى، فإنه هو الذكاء والعقل الخالصان، يعلم ذاته، ويبدو كحقيقة مطلقة، وهو أساس لكل حقيقة أخرى نسبية. هو الحياة المطلقة، ولكونه ذاتًا حية فإنه يحوز أعلى درجة يمكن أن توجد من النشاط: ألا وهى التأمل. ونظرًا لأنه الحياة المطلقة والعلم الأعلىَ فيجب أن يكون أسعد الذوات، أى السعادة ذاتها، وعند معرفته لذاته فإنه يحبها فهو فى نفس الوقت الحب الخالص والمحب والمحبوب الخالصان. لكن كل هذا – بالإضافة إلى أسماء إلهية أخرى كثيرة يمكن أن تطلق عليه – لا يعنى أى تعدد فى الله. حيث يقول القرآن إن لله الأسماء الحُسنى التى يصل عددها إلى ٩٩ اسمًا[(١)]، ومع ذلك، فإن تلك التسميات تشير فقط إلى علاقات الخلق مع الله، لكن لا تؤثر فى وحدانيته وبساطته الإلهية.

٤– عملية الخلق:

إن بساطة الواحد الإلهى تطرح قضية أصل الكثرة فى العالم المخلوق. ولكى لا تتعدد (تتضرر أو تفسد) وحدانية الله، يجعل الفارابى الكثرة تحدث فى أجيال متتالية. فمن الله يصدر فقط بشكل مباشر عقله الذى يمثل عالم الأفكار الإلهية، وعن هذا العقل تصدر القوة التى تُحدث الفلك الأول. والعقول الصادرة، ابتداء من العقل الأول، لا تتحرك، لكن القوة والنفس اللتين تتولد أن منها بالانبثاق تحدثان

(١) يذكر القرآن أن الله له الأسماء الحسنى، دون أن يحدد عددًا معينًا، أما الذى يحدد العدد فهو الحديث الشريف . (د. مدكور)

حركة الفلك الذى يصدر عنهما. وبالتالى فكل الأشياء تترتب فى الخلق على الشكل التالى: ١- الذات المطلقة، المبدأ الإلهى والعلة الأولى لكل الأشياء؛ ٢- العلات الثوانى أو عقول الأفلاك؛ ٣- العقل الفعَّال؛ ٤- النفس؛ ٥- الشكل، ٦- المادة. ومن هذه المبادئ (البدايات)، فإن الأول يكون وحيّدا، أما الباقون فيمثلون التعدد(الكثرة)، والثلاثة الأوائل ليست بأجسام ولا ترتبط بأشياء ذوات أجسام؛ والثلاثة الأخيرة ليست بأجسام ولكنها متحدة مع الأجسام.

والأجسام أيضًا لها ستة أنوع:

١- جسم الأفلاك السماوية،

٢- الحيوان العاقل،

٣- الحيوان غير العاقل،

٤- النباتات،

٥- المعادن،

٦- العناصر الأربعة.

والأنواع، بدورها، تنتظم فى أصناف عديدة، وتنقسم الأشكال إلى مادية وغير مادية؛ والأنفس تنقسم إلى سماوية، وعقلية وحسية ونباتية؛ وداخل الأصناف، فإن الأفراد ينتظمون تبعًا لدرجة ذواتهم من حيث الصغر أو الكبر. وهذا هو الطريق الكونى لتدرج نزول الذات؛ لكن الأشياء المحددة الأقل، عندما تنتبه لعدم كمالها، تتشوق للارتفاع نحو المبدأ الأعلى الذى صدرت عنه، فمن الفرد إلى النوع ومنه إلى الجنس، ومنها إلى الأفلاك والأنفس السماوية وعقول الأفلاك حتى المبدأ الأول "الذات". إن هذا النظام الخاص بالمبادئ يدل على وجود قانون (كونى) عالمى (كلى) وهو الضرورة نفسها التى تنبثق من الله. وبهذا الشكل فإن كل ما هو موجود يجب أن يحدث من خلال الذات الواحدة الضرورية (الواجبة الوجود)، والتى لها حرية مطلقة غير مشروطة بأى شىء، والتى تتصرف كإرادة مطلقة

وخالصة، ولكن نظرًا لأنها فى نفس الوقت هى العقل الأعلى، فإن إرادتها تمثل أيضًا الخير المحض. وبالتالى، فنظرًا لأن الله هو الخير المحض فإن كل ما يأتى من عند الله هو خير، ولما كان الله هو الجمال المحض فهو جميل.

وهذا المفهوم عن الكون يجبر الفارابى على التخلى عن اللامتناهى، فكل واحدة من الدوائر المتحدة المركز تكون مغلقة على نفسها، وتظهر فى نقطة خالية من الأبعاد: الواحد الإلهى. هذه النظرية تقدم مشاكل لاهوتية، ولكن توافقها وانسجامها كان كبيرًا لدرجة أن ابن سينا سوف يكملها، وفيما بعد سوف تثير دهشة القديس ألبرتو الكبير **San Alberto Magno**. وفى الحقيقة، فإن هذا النظام يتفق تمامًا مع مفهوم "العالم" الخاص بالعصور الوسطى الملخص فى ذلك الترتيب المغلق، والذى فيه ينشأ الأدنى من الأعلى وذلك داخل مجال الضرورة المطلقة. وحتى الأنبياء أنفسهم هم ذوات فانية مثلهم مثل الآخرين، والنبوة ليست شيئًا آخر إلا الدرجة العُليا والأخيرة للمعرفة التى تتطلب أن يبقى عقلنا متطهرًا لكى يستطيع أن يعكس- مع أدنى حد ممكن من التشويش- السر الأزلى. والتسلسل الضرورى لكل العلل مطلق ؛ فلكى يعلم الله كل شىء فعليه فقط أن يعلم نفسه كعلة وهى التى تفترض التأثيرات التى يجب أن تحدث؛ وبالتالى فإن الله يعلم الأشياء بواسطة الكليات الخاصة بذلك. وهذه المعرفة الخاصة بالله، هى أكثر الأمور التى يمكن للعقل الإنسانى أن يتخيلها تجريدًا، وهى المحرك الكبير التى تُشغِّل الآلية الأزلية للكون التى لا تتغير ولا تتشوه.

ونظام الكون قد وُجِد بسبب حاجة الواحد الإلهى، المقدس(القدوس) والذى لا يمكن أن يمس، للتواصل مع الجزء الأدنى الأنطولوجى الخاص بالذوات المحددة فى عالمنا والتى انحطت مكانتها بسبب الامتزاج مع المادة. وكان أرسطو قد وضع مستوى خصّيرًا جدا من التشبيه بين محركه الأزلى الذى لا يتحرك، وبين المادة الأزلية أيضًا؛ ولقد حاول الفارابى أن يحطم تلك الازدواجية، حيث جعل المادة تشتق من خلال فعل الإيجاد الإلهى، وبدون أن يحدث لله عدوى تتعلق بأوجه النقص المتعلقة بالمادة، وكذلك بدون الإضرار بوحدانية الله. والحل يكمن فى عبارة

سهلة ولكن من الصعب تفسيرها: إن كل شيء يصدر وينشأ من الله من خلال عملية النزول الخلاقة التى تتمثل فى العلم بجوهر ذاته كعلة لأصل كل الأشياء.

وأفعال الله توحيدية وخالقة، وتنفيذ أى فعل بواسطة الإنسان يشتمل على العديد من المراحل: فنحن نفكر أولاً، ثم نرغب فيما بعد، ثم ننفذ فى النهاية؛ لكن فى حالة الله فان التفكير والعمل هو شيء واحد. لكن لو كان الله يفكر فى الأشياء المخلوقة وهى متعددة- ولأن فكره هو نفس جوهره- لكان الجوهر الإلهى فيه تعدد. وبالتالى، فمن الله، الذى هو واحد، فقط يمكن أن يصدر عنه ذات واحدة؛ العقل الأول، وهو خارج الله، ولا يوجد شيء يعارض أن ينتج التعدد من هذه الذات الواحدة المخلوقة، ولهذا، يقول الفارابى إن الموجود الأول هو واحد فيما يتعلق بالعدد، لكنه متعدد من حيث الطبيعة. إذن مم يتكون ذلك التعدد الأساسى؟

٥- التفرقة بين الذات الممكنة والذات الضرورية:

إن التكوين الجوهرى للعقل الأول جعل بعض المؤرخين يؤكدون أن الفارابى كان قد أكد الفرق الحقيقى بين الجوهر والوجود ودافع عنه، هذا التأكيد يخلط بين الفكر الأصلى للفارابى والنتائج التى سيحدثها فيما بعد فى أفق القرن الثالث عشر. والحقيقة أن الفارابى يضع تفرقة شكلية بين الذات الممكنة والذات الضرورية (واجبة الوجود):

"الذوات على نوعين، وذلك إذا أخذنا فى الاعتبار الجوهر، فالنوع الأول ليس له وجود ضرورى ولهذا يُطلق عليه الذوات الممكنة، والنوع الثانى له وجود ضرورى، ويطلق عليه الذات الضرورية (واجبة الوجود). وعلى الرغم من كون ذوات النوع الأول ممكنة، فإذا افترضنا النوع الأول كما لو كان غير موجود، فإنه لن ينتج عن ذلك أى نقص سخيف، حيث تحتاج إلى علة [خالقة] لكى يمكن أن توجد وعندما تخلق تتحول إلى ذوات واجبة بغيرها. لكن الذوات الممكنة لا يمكن

أن تعمل بعضها كعلة للبعض الآخر وتقود هكذا إلى علة [خالقة] ضرورية وهى الذات الأولى"

وفى الذات الضرورية بنفسها PER SE، يصاحب الوجود بصورة ضرورية جوهره، وذلك عندما يمتزج الاثنان؛ أما فى الذات الممكنة فإن الوجود فيه زائد على الجوهر الخاص به بواسطة فعل الخالق، لأن تلك الذات ممكنة فى ذاتها وضرورية بسبب آخر.

والعقل الأول واحد ومتعدد فى آن واحد، فهو واحد من ناحية العدد، بقدر ما هو ممكن فى ذاته، وواجب بسبب فعل الواحد الإلهى. وهذا الإيجاد للمخلوق الأول هو نقطة الانطلاق لعملية تعدد الذوات الأخرى. فالمخلوق الأول تلقى وجوده من الذات الأولى، وبالتالى، فإن من الواحد صدر واحد، إذن فالعقل الأول هو واحد من الناحية العددية لكن يقع له التعدد(الكثرة)، فنظرًا لأنه متعدد فى جوهره يمكن أن يتعدد أيضًا فى أفعاله. وكما أن هذا المعلول الأول عقل فإنه يستطيع أن يعرف بداية ذاته ويعرف نفسه وجوهره إذن هو يعرف ثلاثة أشياء:

١- الذات الأولى.

٢- جوهره كذات واجبة بسبب غيره.

٣- جوهره المطلق كذات ممكنة بنفسها.

ومن المعرفة التى لديه عن الذات الأولى يصدر عنه عقل ثان، ومن خلال معرفته بذاته بوصفها ضرورية بسبب آخر، تصدر عنه نفس، والتى من خلال معرفة جوهرها المطلق كممكنة بذاتها ينشأ الفلك الأول. وهذه العملية تتكرر عشر مرات وذلك حتى الوصول إلى فلك القمر والذى ينشأ عنه العقل الفعَّال الذى يحكم عالمنا. وعقول هذه الأفلاك العشر غير مادية، وتوجد دائمًا بالفعل، وكل واحد منها يفكر فى جوهره والمبدأ الذى خلقه. والقوة الخالقة لكل واحد منها تقوم على هذه المعرفة. وتختلف هذه العقول عن الواحد الإلهى فى أنها ممكنة الوجود وأن طبيعتها تكاد تكون مثل الطبيعة الإلهية تقريبًا، وذلك فى حالة انفصالها عن العالم

القابل للتوالد والفساد. لقد حاول الفارابى أن يحل مشكلة الكيفية التى من خلالها نشأت تعددية ما هو مخلوق، من الوحدة الإلهية، لكن حله طرح قضية ما يفهم من تعبير "الخلق".(٤)

٦- بنية الكون:

إن بنية الكون المادى تبدأ أيضًا من نظام العقول العشرة فى الأفلاك العشرة. والعالم تم إدراكه كمجموعة من الأفلاك المتحدة المركز ومركزها الأرض وحول الأرض تدور الأفلاك التسعة بحركة دائرية وأزلية تتولد فى كل واحدة منها بواسطة عقول الأفلاك العليا التى تليها. وهذه الحركة السماوية سببها هو الرغبة فى الكمال الداخلى لكل واحدة من هذه الأفلاك، التى تريد أن تشبه بأكبر قدر ممكن عقولها المحركة. وفى نفس الوقت وبشكل غير مباشر تميل للتوجه نحو الذات الأولى حيث يتحرك كل الكون من خلال هذا الحب الكلى للكمال.

والعقل العاشر هو الذى يشرف على العالم الأرضى، الذى يتكون من تركيبات من العناصر الأربعة التى صدرت عن المادة الأولى، المحدثة، مثل الصورة، من ذلك العقل العاشر؛ وتركيبات تلك العناصر تتم بتأثير الأفلاك السماوية وبصورة خاصة الشمس، والتى عند اقترابها أو ابتعادها عن الأرض يحدث البرد والحر، وهو سبب التوالد وفساد الأجسام. وهذه التأثيرات السماوية تتحكم فى توزيع العناصر على الأرض وتعد الأجسام لتلقى الصور الخاصة بها، ولكن نظرًا لأن هذا التأثير لا يمكن إدراكه من وجهة نظر رياضية، فإن الظواهر لا يمكن توقعها بشكل مطلق، وتنبؤات المنجمين تكون دائمًا خاطئة. ويمكن للتجربة [الخبرة] فقط أن تسهل لنا المعارف المادية لأن الصدفة المطلقة مستحيلة، وكل ظاهرة يجب أن يكون لها سبب، حتى ولو جهلناها أو لو كانت معقدة بشكل كبير.

إن العقل العاشر الذى يؤثر فى العالم الأرضى هو العقل الفعَّال، المشرف على العالم الأساسى، وكذلك هو سبب اتحاد المادة والصورة من خلال عملية عقلية

تتمثل فى التفكير فى الجواهر المنفصلة عن الأشياء. والعقل الفعَّال، والذى توجد فيه الصور التى نكتشفها فى الأشياء، يحرك فى نفس الوقت تلك الصور وكذلك يحرك النفس والعقل الإنسانيين ليقودهما إلى المعرفة، لكن بينما فى علاقته بذاته يوجد دائمًا بالفعل، فإنه فى علاقته بالعالم المادى يكون عمله محدودًا سواء بسبب الطابع السلبى للمادة وعدم فعاليتها أو بسبب التأثيرات السماوية. وبالتالى، فإن كل واحد من الكائنات له مجال تأثير محدود على نوعه أو مجموعته، بنفس الطريقة التى يخضع بها الفرد للصنف والصنف يخضع للنوع. وهكذا، فلا يستطيع أى من الكائنات المخلوقة أن يتحرر من مصيره المحدد والمحتوم، وهو ما يجبر الفارابى على أن يؤكد أنه حتى الحيوانات الضارة والنباتات السامة يجب أن يكون لوجودها هدف ما.

إن مشكلة الشر المادى الذى ينسبه الفارابى إلى التكوين الأنطولوجى للعالم لا تقلقه ولا ترهبه. إن الخير المطلق يكمن بصورة مطلقة فى وحدانية الله، والتى ليس بها أى شىء مادى، ولكن الأشياء المخلوقة، والتى تكون واحدة من الناحية العددية، ولكنها متعددة من ناحية طبيعتها، تكون خيرة بقدر ما فيها من " الذات الواحدة" وتكون قاصرة من حيث تعدد جوهرها، وكلما كان التعدد أكثر زاد النقص، وفى أقصى درجات القصور، وتتمثل فى المادة، يظهر الشر. وهنا يمكن الاعتراض على الفارابى بأنه نظرًا لأن الشر يوجد فى أصل ما هو مخلوق، والمخلوق مصدره الله، وبالتالى، فإن سبب الشر هو الله، ولكن الفارابى يجيب أن الشر حتمى لوجود الأشياء وبالتالى فهو ضرورى، بل ويمكن القول إننا يجب أن نشكر وجوده، لأنه إذا لم يوجد الشر لن يوجد الخير الذى نجده فى العالم الأرضى. ومع ذلك، فنظرًا لأن الشر يحدث من التعدد الذى يوجد فى طبيعة المخلوق الأول، فإن علته تكون التعدد وليس الواحد الإلهى.

٧- طبيعة الإنسان:

من بين الكائنات الأرضية نجد الإنسان، الذى يمتاز بأن له نفسًا وعقلا. وصحيح أننا نشترك مع كائنات أخرى فى وجود النفس، لكننا نحوز درجة أعلى منها فى ذلك. وأنواع الأنفس أو درجاتها هى ثلاثة:

١- النفس النباتية: وهى الخاصة بالنباتات، والتى تقوم بعمليات الحفظ والتكاثر.

٢- النفس الحيوانية، وهى خاصة بالحيوانات، وتتحكم فى الوظائف الدافعة.

٣- النفس العقلانية، وهى خاصة بالإنسان، حيث توجه وتقود عمليات الإدراك. هذا الإدراك يحدث من خلال الحواس الخارجية والداخلية.

والنوع الأول وهى الحواس الخمس التقليدية وهى التى تسمح لنا بالتقاط والتعرف على ظواهر العالم الخارجى، والحواس الباطنة هى: الخيال، الذى يشكل الصور الجديدة من خلال تأليف صور أخرى أو تجميعها وتفكيكها، وهو يُسمى "قوة التمييز أو الغريزة" عند الحيوانات، و"إدراكية" عند الإنسان. ومن بين الحواس الباطنة أيضًا الحس المشترك، وهو الذى يتلقى الصور والأفكار المتصورة، والإدراك، وأخيرًا، الذاكرة، والتى يطلق عليها أسماء أخرى مختلفة فى أحيان أخرى.

إن ملكات النفس تشكل وحدة مترابطة فيما بينها، وكل واحدة منها تشمل التى تسبقها، وبنفس الطريقة فإن كل درجة من النفس تكون مندمجة فى النفس التالية التى هى أعلى منها. ولهذا فإن الإنسان ليس له ثلاث أنفس وإنما النفس العقلانية تحتوى فى داخلها على الدرجتين الأقل: فالملكة الغذائية تتصرف كما لو كانت مادة فيما يتعلق بالملكة الحيوانية، التى ستمثل الصورة، والحسية أو الحيوانية ستتصرف بدورها كما لو كانت مادة بالنسبة للعقلانية. وهذه الملكات تكون متصلة بشكل وثيق بالجسم؛ فالتغذية، ترتبط بالجهاز الهضمى، والإحساس يرتبط بالحواس الجسمية ...إلخ، والنفس العقلانية فقط هى التى ليس لها مكان محدد.

والعمليات الخاصة بالجسم يقودها القلب، وهو بالنسبة للجسم يشبه الملكة العقلانية بالنسبة للنفس، والذى من خلاله يتلقى الجسم الحرارة، والتى بدونها تستحيل الحياة المادية والنفسية، لأنها تحتاج إلى درجة معينة من الحرارة، وذلك للقيام بكل الأعمال الإنسانية بما فى ذلك الفكرية منها. فالقلب ينتج شيئًا هو عبارة عن تيار يسير فى كل الجسم، والذى من خلال الأوردة ينقل الحرارة الحيوية حتى للأجزاء الأكثر بُعدًا، وكذلك يتحكم فى وظائف العقل، الذى يقود النظام العصبى، ومن خلال الأعصاب يأمر العضلات بالحركة بما فى ذلك العضلات القلبية. وبالتالى، فان الجسم الإنسانى يعكس نظام العالم، والفارابى يقارنه بالمدينة المنظمة من خلال الدرجات الاجتماعية لسكانها.

والمبدأ الحاكم لكل الجسم الإنسانى هو النفس، والتى هى صورة الجسم المحدد، ولهذا فالفارابى يعارض نظرية تناسخ الأرواح ووجودها فى السابق، حيث يجعل النفس تصدر عن العقل الفعَّال، والذى يطلق عليه "واهب الصور". وعندما يكون الجسم الإنسانى مستعدًا، فإن العقل الفعَّال يتحد مع النفس، بدون أن يوضح الفارابى بشكلٍ كافٍ كيفية وجود الأنفس كصور قبل اتحادها مع الجسم. وعلى العكس فقد حدد طبيعتها كجوهر روحى بسيط غير جسمى، غير قابل للتحلل والفساد وأزلى، ويتلقى، بعد انفصاله عن الجسم، الجزاء الذى يخصه، لكن أنفس الجهلة والمنحرفين ستظل دائمًا مربوطة بالأواصر المادية وسيكون مصيرها النهائى هو مصير المادة.

٨- مفهوم العقل:

إن أكثر الأجزاء سموا فى النفس الإنسانية هو العقل، وقد بذل الفارابى فى شرح مفهومه ووظائفه مجهودًا رائعًا حيث انطلق من المعنى العام للمصطلح، والذى فيه يتم التمييز بين معنيين: العقل كقدرة، وما يُطلق عليه المتكلمون العقل. بعد ذلك يميز بين العقل التأملى، وهو الذى يفرق بين الحقيقى والمزيف - والذى يشير إليه أرسطو فى "كتاب البرهان" "التحليلات الثانية" - والعقل العملى وهو الذى

يفرق بين الخير والشر، وتحدث عنه أرسطو فى "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"؛ والعقل الفعّال، والعقل غير الفعّال والذى يتحدث عنهما أرسطو فى كتاب "النفس"؛ والعقل الأول، وهو علة الكينونة (الذاتية) وقد ذكره أرسطو فى "الميتافيزيقا". ومن ناحية أخرى، ففى النظام الإدراكى (المعرفى) يفرق الفارابى بين أربعة أنواع من العقول: عقل بالقوة، عقل بالفعل، وعقل مستفاد وعقل فعّال. وهذه التفرقة يمكن أن تنظم على الشكل التالى:

أ – معانٍ سابقة على الفلسفة:

١- معنى عام : ذكاء، (عقل)

٢- بالنسبة للمتكلمين: عقل

ب- معانٍ سابقة على المعرفة:

٣- التأملى: النور الطبيعى

٤- العملى: الحكمة (حُسن التدبير)

ج- المعانى المعرفية:

٥- عقل بالقوة

٦- عقل بالفعل

٧- عقل مستفاد

٨- عقل فعّال

د- المعنى الميتافيزيقى:

٩- عقل منفصل

والعقل الذى بالقوة يتمثل فى إمكانية تلقى كل نوع من أنواع الصور القابلة للإدراك، ويتصرف كمادة مقابل العقل بالفعل؛ وهو الذى يكون الصور والذى بدوره

يتلقى المعلومات من خلال العقل المستفاد. والعقل بالفعل هو تحقيق لإمكانيات العقل الذى بالقوة من خلال تلقى الأشياء المدركة. وعندما يكتمل العقل بالفعل [أى يصل إلى مرحلة الكمال] وذلك من خلال نشاطه المستمر، يصل إلى مرحلة العقل المستفاد، والذى تتحول فيه الأشياء المنفصلة القابلة للإدراك إلى صور من معرفتنا. وهذه الصور يمكن أن تكون جسمية، يمكن أن نعرفها من خلال التجريد، أو منفصلة فنعرفها بطريقة الحدس. ولكى يتم تحقيق العقل الذى بالقوة يجب أن يتدخل العقل الفعَّال من خلال عملية التجريد للصور المحسوسة، حيث يتحول إلى عقل مكتسب، ويتصرف كما لو كان نورًا يجعل الأشياء المدركة بالقوة مدركة بالفعل ومن العقل بالقوة إلى عقل بالفعل.

والعقل الفعَّال ليس هو الله، وإنما هو عقل الفلك السماوى الأخير – أى العقل المشرف على ما تحت القمر – ومع ذلك فقد بدأ الفارابى متشككًا فى طبيعة العقل الممكن، لدرجة أنه قال إنه "هو نفس أو جزء من النفس أو ربما مَلَكَة من ملكات النفس"، قادرة على استقبال المعقولات. لكنه لم يشك مطلقًا فى وظيفته: تلقى الصور، مثلما يقبل الشمع صورة الختم، حيث يتحول هو إلى تلك الصور. وبعد استقبال الصور، فإن العقل الذى بالقوة يتحول إلى عقل بالفعل وذلك فيما يتعلق بالصور المكتسبة. وتسير العملية على نفس المنوال بالنسبة للصور، فقبل أن تكتسب تكون ممكنة أو موجودة بالقوة وبعد الاكتساب تصير موجودة بالفعل، والعقل بالفعل يمكن أن يكرر بشكل لا نهائى عملية الفهم، لكن فى نفس الوقت، يمكن أن يقوم بعملية عقلية ثانية، حيث يفهم نفسه من خلالها، وعندما يفهم الصور، تكون النتيجة هى التصورات أو المقاصد الأولى (primeras intenciones)، وعندما يتأمل حول ذاته تنتج التصورات أو المقاصد الثانية (segundas intenciones). وهذه العملية المزدوجة تمضى بالعقل بالفعل نحو الكمال حيث تقوده إلى فهم المعقولات، وحينئذٍ يتحول إلى عقل مكتسب، قادر على اكتساب الأشياء المجردة غير المادية التى توجد دائمًا بالفعل، وفى هذه الحالة، يجب أن نتحدث عن حدس فكرى intuicion لا عن عملية تجريد.

والمعرفة الإنسانية تسير فى طريق صاعد نحو الكمال والارتقاء يبدأ من الصور المحسوسة، والخالية من المادة، إلى الأشياء القابلة للإدراك الخالصة ثم إلى الصور المجردة. فى هذه العملية يتحول العقل الممكن إلى مادة للعقل بالفعل وهذا بدوره كمادة للعقل المستفاد، والأشياء القابلة للإدراك بالقوة تتصرف كمادة بالنسبة للأشياء القابلة تمامًا للإدراك، وهذه تتصرف كذلك بالنسبة للصور المجردة . لكن منْ الذى يجعل العقل والمادة القابلة للإدراك الممكنين يتحولان إلى عقل ومادة قابلين للإدراك بالفعل: إنه العقل الفعَّال، الذى هو بالنسبة للعقل الممكن، مثل الشمس بالنسبة لحاسة الرؤية. فأعيننا لديها القدرة على الرؤية لكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك فى الظلام، وتحتاج للضوء ليضىء الأشياء، وبنفس الطريقة فالعقل والمعقولات يجب أن تتم إضاءتها بنور العقل الفعَّال. الذى لم يقله الفارابى مطلقًا هو فى ماذا يتمثل دور العقل الفعَّال، الذى قارنه بنور الشمس والذى سيثير كثيرًا من المتاعب بالنسبة للفكر اللاتينى فى العصور الوسطى ؟

٩- اتحاد الإنسان بالعقل الفعَّال:

الدرجة الأخيرة فى المعرفة هى اتحاد الإنسان بالعقل الفعَّال، وهو اتحاد يتم من خلال مجهود فكرى، حيث يبدأ من العقل المستفاد، ويتحرر من المادة، ومن الأواصر الجسمية حتى يصل إلى حالة مشابهة لحالة الجواهر التى بالفعل. وهذه الحالة هى الهدف الأعلى والأسمى للوجود الإنسانى، وهى المعرفة العليا وأكبر سعادة ممكنة. والأنفس التى تحقق ذلك يمكن أن يطلق عليها "مقدسة"، وهى قادرة على تلقى المعرفة التى ستبلِّغها الملائكة، أو بمعنى آخر، الوحى النبوى. والنبوة يمكن الوصول إليها بواسطة الخيال الذى يتدخل فى جميع العمليات النفسية حيث يعمل كمستقبل لكل البيانات المحسوسة ويمد العقل بالصور التى يعمل عليها، حيث يحفز الرغبة وينتج الأحلام. وخلال حالة الحلم، فإن الخيال – وقد تحرر من العمليات التى يقوم بها أثناء اليقظة – يمكن أن يقوم بتشكيل محتويات منامية، حيث

يخلط الصور التى يحتفظ بها مع الحالات الانفعالية- العاطفية، وعندما تكون مناسبة، فإن خيالنا يمكن أن يكون أشكال- مناظر تصف أعاجيب العالم السماوى، بل والاتحاد مع العقل الفعَّال، والذى حينذاك يقدم معلومات رائعة: ألا وهى النبوة.

إن العملية السابقة يمكن أن تحدث فى حالة اليقظة، من خلال درجة من التركيز تترك خيالنا حرا ويتحد مع العقل الفعَّال والذى فى حالة الوجد، يخبرنا بمعلومات رائعة وعجيبة :

"تدعو لإعلان عظمة الله التى لا نهاية لها، حيث تكتشف أشياء تستحق العجب لا توجد فى أى مكان فى العالم الأرضى. وإذا وصلت الملكة التخيلية لدى شخص إلى نهاية الكمال، فإن ذلك يجعل من الممكن لهذا الرجل أن يتلقى فى حالة اليقظة، وبواسطة العقل الفعَّال، أحداثًا خاصة بالحاضر أو المستقبل فى صور حسية وصور للعقول المنفصلة وللكائنات العليا؛ وعندما يتلقاها فإنه يكتسب القدرة على التنبؤ بالأشياء المقدسة، وتلك أعلى درجة يمكن أن تصل إليها مَلَكة التخيل."

إن الفارابى كان قد انطلق من علم الأخلاق والذى يقول فيه أرسطو إن الخير الأعلى فضيلة وتكتسب من خلال الوحدة والتأمل العقلى، ولكنه لجأ إلى نظرية الأفلاطونية الحديثة الخاصة بعملية الوجد العقلى لكى يكمل فكر أرسطو. وبهذه الطريقة استطاع أن يشرح عقائد الإسلام حيث برر الوحى النبوى لدرجة أنه اعتبر رئيس الملائكة جبريل، الذى أوحى لمحمد القرآن هو العقل الفعَّال. ومن الواضح أن العلماء يصلون إلى الاتحاد مع العقل الفعَّال من خلال العقل، والأنبياء يحدث لهم ذلك من خلال الخيال، ولكن هذا لم يكن يمثل صعوبة كبيرة فالذى يهم ليس الوسائل.وإنما منبع المعرفة النبوية وهو عام.

١٠- المشكلة الأخلاقية:

يبنى الفارابى فلسفته العملية من خلال مفهوم الإنسان، حيث يعتبر أن الفعل الاختيارى يحدث عندما تعمل القوى الطبيعية للإنسان بشكل عقلى. حسناً، فالكون يحتوى على درجة من الجبر، التى معها يمكن أن يُشَكَّ فى (دور) الإرادة وهل يمكن أن تضيف شيئًا للأفعال، أم أنها عنصر آخر فى سلسلة العلل. إن موقف الفارابى يبدو بسيطًا جدا: إن الإرادة حرة، لكن لها علة، فالإنسان يستطيع أن يختار، لكن بين ما هو ممكن، على الرغم من أنه يمكن أن يرغب أو يحب ما هو مستحيل. إن العقل الإنسانى يجب أن يضىء الواقع بصورة مسبقة، ويمكن أن يتم الفعل المختار تبعًا لنتائج ذلك الفعل العقلى فقط . إن الحرية الإنسانية إذن تتمثل فى قدرة الإنسان على أن يريد ما هو ممكن مادام قد علم أنه ممكن، وبالتالى فالمشكلة ستتحول إلى مشكلة حدود المعرفة الإنسانية.

إن انتقال المشكلة الأخلاقية إلى علم المعرفة يضع الفارابى داخل خط عقلى سقراطى حيث يقول: نعمل الشر لأننا نعرف الواقع بصورة خاطئة. وهذا الخطأ المعرفى يمكن أن يحدث لثلاثة أسباب: وهى الجهل، ومحدودية القدرة العقلية للإنسان، وتأثير الشهوات. وحتى لو افترضنا حُسن النية فإن معرفتنا دائمًا ناقصة، جزئية، لا يمكن أن نعرف كل العلل التى تحدد كل الأشياء والأفعال، وحتى عندما نعرف العلل فإن هذا قد لا يمثل احتياطًا كافيًا لكى لا نخطئ حتى لو اتبعنا طريقة عملية، لكن فى جميع الأحوال، وإذا تركنا الشهوات؛ فيمكن الوصول إلى معرفة أخلاقية محددة- دقيقة، لكن فى الواقع، ونظرًا لتعقد المشكلة، فإن أكثر ما يمكن أن نصل إليه هو الاحتمالية .

ومن ناحية أخرى، فإن الإنسان مهما كانت درجة ذكائه وإنصافه فإنه لا يستطيع أن يصل بالفعل إلى معرفة كل ما هو ممكن، وهو ما يمكن أن يحمله إلى اعتبار أشياء على أنها مستحيلة فى حين أنها فى الواقع تكون فقط غير معروفة. وكذلك، فنظرًا لأن العلل مرتبطة بعضها ببعض والكثير منها يظل مجهولا، تحدث قفزات وانقطاعات فى عملية الاستدلال، وبالتالى فإنه باحتياطات كبيرة فقط يمكن أن نستنتج

ما هو خاص مما هو عام. إن القدرة النسبية لقوانا الإدراكية تمثل أمرًا بديهيا، والرغبة فى المعرفة لدى الإنسان غير محدودة وهى صفة إنسانية أصيلة جدا، عندما لا يستطيع العقل أن يفسر أمرًا، يتم قبول افتراضات خيالنا وبخاصة إذا كان ذلك التفسير الافتراضى يتفق مع رغباتنا. وحتى فى هذه الحالة، والتى لا تنجح فيها عملية الاختيار لأنها غير مبررة من الناحية العقلية، فإن الإرادة الإنسانية لا تختار بشكل تعسفى، لأنها فى ذاتها دائمًا عقلانية وبشكل دقيق وذلك حتى لو أخطأت.

كل هذه الافتراضات تحدث على المستوى النظرى، أما فى المستوى العملى، فلا تمثل معرفة الأفراد المحددة علمًا مطلقًا، بل تمثل علمًا نسبيا، وتعتمد على وسائلها الخاصة. ويستطيع الإنسان من خلال هذه المعرفة - وعلى الرغم من أنها محدودة - أن يصل إلى تحقيق أهدافه الخاصة ويمكن أن يصل للكمال وإلى السعادة الشخصية. ولتحقيق هذه الغاية، فإن الإنسان لديه العالم (كله)، فى شكل رصيد ضخم من الآلات والعلوم، بما يمثله ذلك من معرفة للعالم الذى يوجد فيه الإنسان. والذهاب إلى ما وراء تلك المعرفة العملية وتجاوزها يمثل قضية أخرى. إن الوصول إلى معرفة عملية كاملة، تشبه التى يتم افتراضها لعقول الأفلاك السماوية يعتبر أمرًا مستحيلا تمامًا.

١١- المشكلة الاجتماعية:

أ- أسباب تحليل الواقع الاجتماعى:

إن نقد الواقع الاجتماعى ومشكلة المجتمع النموذجى يمثلان أكثر الموضوعات حداثة فى فكر الفارابى. وهناك أربعة أسباب رئيسية - وليست هى الوحيدة - لاهتمام هذا المفكر الإسلامى بذلك الموضوع: السبب الأول : المعنى الخاص بالأمة أو الجماعة الإسلامية، والسبب الثانى :التدهور المستمر للنظام الاجتماعى الذى كان قد أقامه الإسلام وطاله التردى، والثالث: تأثير الفكر الإغريقى وبصورة

خاصة جدا أفلاطون؛ والرابع: مدى المناسبة الأخلاقية للطوباوية اللازمة. والفارابى يطرح الموضوع فى ستة كتب على الأقل من كتبه المحفوظة:

١- "الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق".

٢- "جوامع كتاب النواميس" (لأفلاطون) .

٣- "فصول المدنى" (حول الحكومة المدنية).

٤- "السياسة المدنية".

٥- "رسالة فى آراء أهل المدينة الفاضلة".

٦- "كتاب الملة ونصوص أخرى".

بالإضافة إلى ذلك، فإن هذه الكتب الستة لها علاقة بثلاثة كتب أخرى تتعلق بالفلسفة العملية:

١ - "رسالة تحصيل السعادة"، ٢

٢ - "التنبيه على سبيل السعادة"، ٣

٣ - "كلام أبى نصر فى وصايا يعم نفعها جميع الناس".

إن العالم الإسلامى، وبصورة خاصة مفكروه، لم يتخلوا مطلقًا عن فكرة الجماعة العالمية العادلة: الأمة، لكن تلك لم تتجاوز شكلها كفكرة، وفقط سمحت الفترة القصيرة للخلفاء الراشدين بالتفكير بأنه ذات مرة قد وجد ذلك الواقع المثالى. وفى حياة الفارابى حتى الوضع الاجتماعى للخلافة الموحدة لم يكن موجودًا، فلقد فقد خليفة بغداد سلطانه الحقيقى، والذى كانت تمارسه أسر ملكية متعددة، مثلما فى إفريقيا والأندلس، أو بواسطة ملوك صغار أو بواسطة الحجاب فى القصر الشرقى. وكانت "جمهورية" أفلاطون تؤثر على الفلاسفة، وقد زاد هذا التأثيرَ عدم ترجمة كتاب "السياسة" "بوليطيقا" لأرسطو. وفى النهاية فإن الطوباوية الضرورية كانت دائمًا موضوعًا مفضلا من قبل الفلاسفة، من سقراط حتى يومنا هذا. وفى حالة

الإسلام، فقد كان الفارابى هو أول منْ أغراه هذا الموضوع، وسوف يستمر صدى ذلك فى مؤلفات كل من ابن باجة، وابن طفيل وابن رشد.

ب- نقد المجتمع الحقيقى:

يوجد المختصر الأكثر وضوحًا الخاص بأنواع المجتمعات الحقيقية التى يحللها الفارابى فى الكتاب الرابع من أعماله المذكورة سابقًا: "السياسة المدنية"؛ والذى فيه يفرق بين ستة أنواع من المدن غير الكاملة، بل وغير الفاضلة، وهى عبارة عن خطة سوف يسير عليها ابن باجة فى نظام المتوحِّد :

١- المجتمع القائم على الضرورة البحتة: ويتمثل هدفه بكل بساطة فى إشباع الضروريات الحيوية الأساسية: الأكل والشرب ووجود مكان للسكنى أو الإقامة والتكاثر. وبالتالى، فسوف يجتهد مواطنوه ويتنافسون فى اكتساب الثروات لأنها هى التى تسمح بإشباع تلك الرغبات الأساسية المشار إليها، ويوقر فيه الذين يحوزون أفضل نوع من الثروات المالية. والزعيم الذى سوف يبحث عنه فى هذا المجتمع هو منْ يكون قادرًا على أن يقودهم فى طريق تحقيق الثروة.

٢- مجتمع الثروة: ويمكن اعتباره جزءًا من السابق وامتدادًا له، فهدف مواطنيه هو البحث عن المال فى ذاته وذلك لاكتنازه، وليس كوسيلة للاستهلاك. ويجتهد مواطنوه فقط فى اكتناز المزيد منه، بدون أن تهمهم الوسائل المستخدمة فى ذلك، وسيبحث عن رئيس بين الذين يسمحون أو يساعدون على اكتساب المزيد من الثروات.

٣- المجتمع غير النبيل أو الفاسد؛ يبحث مواطنوه عن الشهوات الحسية واللذة المادية. ويمثل النتيجة التى لا يمكن تجنبها لمجتمع الثروة، ويسلم مواطنوه أنفسهم للذة ويبحثون عن رئيس من بين الذين يسهلون لهم ذلك.

٤- مجتمع الشرف، وهو نوع من المجتمعات التى نادى بها المؤلفون الإغريق وتتمثل فى أن يحكم المجتمع أصحاب الثروة والأغنياء، وهدف مواطنيه

هو التنافس فى مجالات الشرف والمجد. وسيكون أفضل المواطنين أولئك الذين يظهرون بمظهر أفضل من حيث النبل ورئيسهم يجب أن يكون نبيلاً وغنيا. ويظن الفارابى كما ظن أرسطو فى السابق، ومن بعده ابن رشد، أن هذا المجتمع على الرغم من عيوبه هو أقل المجتمعات غير الفاضلة سُوءًا.

٥- المجتمعات التسلطية: وهى أسوأ من كل المجتمعات، وغايتها هى السلطة من أجل السلطة وذلك للسيطرة على الآخرين، ومنهجها هو القهر للحصول أو لتحقيق الوسائل التى تستخدم فيما بعد فى حروب الغزو، وسوف يكون أفضل مواطنيه القُساة والمتوحشين، أما الزعيم فيكون الأكثر سيطرة وسطوة: وهو الطاغية.

٦- المجتمع الغوغائى: وتحكمه جماهير الشعب غير المتحضرة، وهى التى تدمر المواطن الحقيقى، وهدفه هو تحقيق الرغبات الحقيقية الخاصة بكل فرد، حتى لو هددت التعايش وأضرت بالآخرين. ولا تفرق بين نبيل وغير نبيل، والشرفاء وغير الشرفاء، حيث إن أولئك وهؤلاء يجتهدون فى شىء واحد هو تحقيق نزواتهم. والمجتمع بهذا الشكل هو أفضل وأسوأ المجتمعات حيث يمكن أن يحدث فيه كل الخير وكل الشر؛ ورئيسها هو منْ يستطيع أن يعرض أمورًا أكثر تتفق مع رغبات الشعب. ويُخاف على هذا المجتمع أن ينتهى به الأمر إلى مجتمع تسلطى.

ج- أصل المجتمعات الحقيقية:

لم يقتصر الفارابى على رسم ذلك الجدول النموذجى، وإنما بحث أيضًا فى الأسباب التى تؤدى إلى تلك الأنواع من المجتمعات. فالإنسان مدنى بطبعه لا يعيش مطلقًا بمفرده، مهما كان أصله وطبيعته، والأمر الحقيقى هو أن الحياة الإنسانية لا تكون ممكنة إلا فى مجتمع. ولإشباع الحاجات الإنسانية، أنشأ الإنسان العديد من أنواع المجتمعات غير الكاملة؛ مثل الأسر، والقبائل، والعصبيات والقرية

والمدينة. وهناك ثلاثة أنواع من المجتمعات الكاملة: الصغيرة (وهى المدينة)، والمتوسطة (وهى الأمة)، والكبيرة (وهى المجتمع الدولى). ولكن من الناحية العملية فإن المجتمعات الحالية قد ولدت استجابة للحاجات والضرورات المحددة، وللرغبة الطبيعية فى الاجتماع، وقد عانت هذه المجتمعات فى أصلها وتشكيلها وتكوينها من تأثير مواقف فعلية وحقيقية متعددة ومعقدة. وفى مجتمع مكون من أفراد مستقيمين وأسوياء لا يجب أن يحدث هذا : ولكن نظرًا لأن هذا الافتراض لم يتحقق، فإن البشر يستخدمون مواهبهم الطبيعية للوصول إلى السيطرة التعسفية من خلال الحرب والدمار، حيث يؤدى ذلك إلى أن تعيش المجتمعات فى حالة صراع أبدى، ولديها استعداد دائم لحرب شاملة ضد أعدائها، وأن تصل إلى تدمير أولئك الأعداء. هذا النوع من المجتمعات، التى تعتمد على السيطرة واستخدام القوة، لا تقبل علاقات الصداقة الحميدة، ولا توقيع عقود غير نفعية. وعندما تعيش فى حالة سلم مع المجتمعات المجاورة، وتتسامح مع عدوها المحتمل، أو تعقد أحلافًا، فان ذلك يتم تحت ضغط ضرورة قصوى.

إن شرح هذه الأوضاع يجب البحث عنه فى الظروف التاريخية والاقتصادية والجغرافية التى تحكمت فى تكوين المجتمعات. فى بعض الحالات لعبت الضرورات المادية دورًا بارزًا، وفى حالات أخرى فرض الاتحاد بالقوة المادية، بحثًا عن الاستخدام القهرى للمهزومين وهو ما أعطى الأصل والفرصة لنشأة العبودية. وهناك مجتمعات أخرى تكونت من خلال الانتساب لعائلة أو على العكس، كانت نتيجة لزيجات خارج الفريق، من خلال زواج شباب قبيلة من فتيات قبيلة أخرى. وبعض المجتمعات نشأت من المجهود الحربى لزعيم بطل فرض نفسه على مجتمعه حيث قادهم إلى النصر. وفى النهاية، هناك مجتمعات نشأت بسبب التشابه فى الصفات الإثنية، أو اللغوية، أو أن لها نوعًا متشابهًا من المعيشة، أو لأنها تعيش على نفس الطعام أو ممارسة نفس المهنة.

والمجتمعات غير الكاملة تقوم علاقاتها الاجتماعية على مبدأ الصراع من أجل الحياة حيث لا يُبحث عن الصالح العام، وإنما عن الثروات التى تستخدم

لتحقيق أهداف الأفراد، والتى كان من الواجب أن تعمل وفق الهدف الأخير للمجتمعات؛ ولكن من الناحية العملية والواقع تتحول إلى وسائل لإشباع الضرورات الإنسانية بأفضل طريقة ممكنة. إن السلطة والثروة والملذات، والمجد، والحرية تمثل ثروات، وتوجب الإبقاء على نظام الطبقات وذلك تبعًا للهدف الأساسى للمجتمع. وبالتالى، فإن المجتمعات غير الكاملة عندما أهملت ذلك، اقتصرت على البحث عن السلطة والمجد من خلال الأمن والثروات والملذات. وهذه الطريقة الاجتماعية شائعة جدا لدرجة أنها تحولت إلى عادية وطبيعية؛ ولهذا فالعدالة والإخلاص والوفاء والحلم فقدت قيمتها كفضائل وينظر إليها على أنها رذائل وليدة الضعف والخوف. والمساواة تتحول إلى أسطورة الجبناء والضعفاء فى مقابل الأقوياء، والتى من خلالها توضع الأسس والأشكال القانونية للتجارة والتعاقدات والعلاقات العادلة(المتوازنة). ومع ذلك، فإن المجتمعات الناتجة عن الأمر الواقع والتى تحكمها القوة هى مجتمعات غير كاملة أخطأت هدفها، ولا تصل إلى الصالح العام وكمال الإنسان. وبعض تلك المجتمعات تكون موضع إدانة بشكل مطلق، مثل المجتمع التسلطى، ومجتمعات اللذة والثروة. والبعض الآخر يمكن التسامح معه، مثل المجتمعات التى تبحث عن المجد، والتى تبحث عن الحرية للجميع ولكل واحد من المواطنين، وتلك التى يحكمها زعيم اختاره المواطنون.

١٢- المجتمع المثالى:

فى مقابل المجتمعات غير الكاملة والضارة ومدن الشر، ينشأ المجتمع المثالى، المجتمع النموذجى، وهو الوحيد القادر على التحقيق التام لكمال الإنسان والمصير المتعلق به. وهكذا ففى المقام الأول، يجب أن يقوم المجتمع النموذجى وينشأ ويُحكم من خلال علم السياسة، الذى ينتمى إلى النوع الثالث من العلوم المتعلقة بالعلوم العملية، ولا ينطلق من الأوضاع الاجتماعية القائمة (الأمر الواقع)، وإنما ينطلق من الذكاء العملى للإنسان، ولكى يكون على هذا الشكل يجب أن يستند إلى المعارف النظرية، وهى ثمرة التقاء العقل الإنسانى بالعقل الفعَّال. هذه المعرفة

تظهر فى شكلين أساسيين: باعتبارها فى ذاتها، تمثل أمرًا وواجبًا ينبثق بصورة أساسية عن المُشرِّع الأعلى ويجب أن يتم تنفيذه من قبل الجميع وكل واحد من البشر، سواء أكان ذلك بشكل إجبارى أو اختيارى. وإذا نظرنا لهذا الأمر من حيث الفرد المحدد، فإن القانون هو الحق العام والشامل الذى يخص جميع أفراد المجتمع وكل واحد منهم على حدة، وذلك انطلاقًا من وضعه الطبيعى وتبعًا لحالته وظروفه. والفروق التى يمكن أن توجد فى الشرطين الأخيرين وهما أولا الوضع الطبيعى للإنسان والثانى المتعلق بظروفه يمثلان أساس الصراع القانونى، الذى يأخذ شكل حرمان فرد من حق من حقوقه بسبب سلوك غير سوى فى التصرف فى الحقوق من قبل فرد آخر؛ وأن قانونًا شاملاً فقط، يكون قد صدر سابقًا هو القادر على استمرار النظام الاجتماعى أو إعادته.

كذلك يجب ألا ننسى أن إمكانية حدوث وضع يقوم على الصراع يعتبر أمرًا طبيعيا، ولكن اللجوء إلى القوة لحله هو الذى لا يمكن اعتباره أمرًا طبيعيا. إن وظيفة التشريع هى المحافظة على الوضع الضرورى السليم عندما لا يسود هذا ويبقى من خلال طبيعة الحركة المادية الذاتية، مثلما يحدث فى الكائنات غير العاقلة. وفى حالة الإنسان، فإن كل فرد، انطلاقًا من أمر وجوده، يطالب بحقه المحدد، الذى يمكن أن ينتقص الحقوق المزعومة أو الحقيقية للآخرين. ولولا وجود تعارض بين القوى والمصالح لما كان هناك حاجة إلى قانون حيث إن القانون يحافظ على النظام عندما توجد ممارسة للقوة الناشئة عن ممارسة الإمكانيات الخاصة بكل فرد من البشر. ولو أن هذا التطور كان دائمًا منسجمًا، لما وجدت أى مشكلة، ولكن نظرًا لأن البشر يمكن أن يتجاوزوا حدودهم فى عملية التحقيق الذاتية لقواهم الطبيعية، وهو ما يفترض استبدال العقل بالقوة؛ فإن إعادة إقامة الوضع الاجتماعى يمكن أن يتم فقط من خلال استعمال قوة أخرى كافية وقانونية وقادرة على وضع حد لعمليات تجاوز الحدود الشخصية. وعندما تكون الحاجة حتمية، فإن تلك القوة يمكن أن تكون قوة المتضرر نفسه، مثلما يحدث فى حالة الدفاع الشرعى، ولكن عندما يعيش الإنسان فى شكل اجتمـــاعى، فإن الضغط الحقيقى الذى يُضبط

هو ضغط الوضع الاجتماعى والقائم على تبادل القوى المتمثلة فى عمليات الطاعة والأمر على التوالى.

حول الفكرة السابقة عن القانون يقوم النظام الأساسى الاجتماعى للمدينة المثالية أو الفاضلة. إن الحاجات الإنسانية لا تتحقق بشكل كامل إلا فى الجماعة الاجتماعية، التى يتصرف فيها كل شخص مثلما تتصرف الأعضاء بالنسبة للجسد، حيث تتكامل من خلال تبادل الخدمات فيما بينها. ومع ذلك، فهذا لا يعنى أن الفرد ينتمى للمجتمع بشكل مطلق، فالفرد ليس ملكًا للجماعة، وإنما تتكون الجماعة بواسطة الكل ولأجله ولكل واحد من المواطنين. وليس للمجتمع هدف آخر خاص به إلا التحقيق الكامل للحاجات الطبيعية لأعضائه وبصورة خاصة الأمور التى تمثل هدف الحياة الإنسانية: بلوغ السعادة من خلال الخير. لكن، وكما يحدث فى الصحة الجسمية، التى تحتاج لسلامة كل الأعضاء بصورة جماعية وكل منها على حدة، وكذلك لعقل مستقيم– قدير حاكم، فكذلك السعادة العامة للمواطنين تتطلب تمتع الجميع بصحة أخلاقية وخضوع الحكام للمبادئ العقلية العليا.

ويتطلب الهيكل الاجتماعى أن يشغل أعضاؤه الأماكن التى تناسبهم فى التنظيم الطبيعى للحياة المدنية، فلا يمكن لأى عضو فيه أن يبقى كسولاً أو أن يعيش حياة فخمة وترف، وكل فرد له رسالة ودور خاص يجب أن يقوم به: فالبعض يغطى الحاجات الأساسية والضرورية العامة، وآخرون سوف يحافظون عليها والبعض الآخر يجب أن يدير هذه العملية. ويجب ألا يتولى قيادة الحياة السياسية سوى الأفراد الذين هم – من الناحية الفكرية – لديهم القدرة على قيادة مواطنيهم إلى الغاية العامة للسعادة. ويجب أن تقوم السلطة على ركنين فقط لا مفر منهما: العلم والقوة، وبالضبط بهذا الترتيب. ولبلوغ المعرفة فإن الأمر يحتاج لطريق طويل من التدريب والتمرين، ولتحقيق وتحديث القوى الفكرية لدى الفرد، حتى يصل إلى حالة الاتحاد الدائم مع العقل الفعَّال. ومن هنا يجب توجيه عقله نحو الممارسة السليمة والمستقيمة للفهم العملى. وبالفعل فمن الصعب أن نجد حكامًا حقيقيين يجمعون بين هذين العنصرين؛ والأشخاص الذين يمارسون السلطة يميلون

بشكل أكبر إلى الممارسة العملية للسياسة أكثر من ميلهم إلى ممارسة المعرفة بمعناها الدقيق. وكان أفلاطون قد حلً هذه المشكلة حيث جعل الفلاسفة أو الباحثين عن المعرفة هم الذين يحكمون المدينة. أما الفارابى فكان على وعى بصعوبة ذلك الحل، ولهذا نصح بمجلس من العلماء يصاحب الحاكم الفعلى وذلك ليساعده فى هذا العمل ويجنبه أن ينحرف عن طريق السعادة العالمية (الكلية) العامة.

ونتيجة لما سبق فإن المدينة التى وضعها الفارابى بهذا الشكل لها رسالة أساسية تربوية، تتم من خلال المحافظة على الانسجام والنظام العامين، حيث يحدث توازن بين الممارسة والتطور للقوى الطبيعية للجميع ولكل واحد من المواطنين. ولا يوجد للدولة هدف، ولا يكون لهذا الأمر معنى أو أهمية فى هذه المدينة الفاضلة، مثلما سيتم تصور ذلك منذ بداية عصر النهضة ؛ حيث تتمثل غاية الحياة المدنية فى وضع العادات الاجتماعية المناسبة للسعادة التى تمثل غاية المجتمع والإبقاء عليها، وذلك من خلال التربية على الأمور التى تمثل تلك الأهداف والسعادة. إن مدينة قد تم تصورها والمحافظة عليها وحكمها هكذا تشكل وحدة طبيعية مثل الوحدة فى الجسم الحى، لا يوجد سرور وخير وسعادة فردية، إذا لم تكن هناك سعادة على مستوى الجميع فى نفس الوقت، فكل المجتمع يتمتع وهو سعيد بكل فرد من أفراده. والتوزيع الكامل والرائع للعمل يؤدى إلى لون دقيق من التضامن الاجتماعى، حيث لا يوجد من خلاله عضو غريب أو حقير، وفيه لا يتجاوز الحاكم مكانة المرشد أو النموذج الذى يُحَبُّ ويمكن أن يقلد. وبهذا الشكل، ومثلما على المستوى الفكرى، تتحقق السعادة من خلال الاتحاد مع العقل الفعَّال، فمن الناحية السياسية تتحقق من خلال اعتبار العالِم الحاكم نموذجًا.

١٣- الحدود العملية (العوائق الفعلية) للمدينة المثالية:

على الرغم من أن الفارابى كان قد وضع لمدينة أفلاطون المثالية هيكلاً جديدًا فإن تلك البنية كانت بها مشكلتان: الأولى تتعلق بنوع المجتمع الحقيقى الذى عاش فيه، والمشكلة الثانية تتعلق بالأمة الإسلامية. وإذا بدأنا بهذا الحد الأخير، فإن دور

الفيلسوف – الحاكم يخص الله، فهو المنظم والمشرع الأعلى، والنموذج الوحيد الكامل. والأحكام تصدر بشكل مباشر من المشرع الإلهى من خلال الوحى؛ والحاكم المعين يقتصر دوره على وضعها وتنميتها وتطبيقها. لكن على المستوى العملى، فإن عمله هو تطويرها وتنفيذها، وبالتالى، فإن تأكيده هذا هو مثالى بكل دقة– فهو طوباوى– مثل المبدأ العام الدينى للأديان التوحيدية الثلاثة الكبرى الخاص بأن الله هو مصدر كل سلطة. ومن ناحية أخرى؛ فإن الواقع السياسى لعصره نصحه بالاعتدال فى تبنى موقف أفلاطون من خلال مجلس الحكماء الذين يدفعون الحاكم الحقيقى إلى الاعتدال، ومن خلال فكرة المجتمع كعملية ترشيد وضبط للقوى الطبيعية للأمة ولكل فرد من أفرادها. ولكن من يضع القانون ويقيمه ويحافظ عليه ويمارسه بالفعل يمثل (إنسان له) إرادة، وبالتالى سيظل خطر ظهور السلطة التعسفية دائمًا ماثلا إذا لم تكن هذه الإرادة قد تم عقلنتها بصورة كافية وقد تشبعت بهذا الحب الكونى، الذى ينزل من الله إلى عالم الأفلاك حتى يصل إلى قلب البشر. وبالتالى، فمن خلال طريق أو آخر ستتم العودة دائمًا إلى الطوباوية الضرورية.

١٤– وضع نظريات فى الموسيقى العربية:

إن أول عملية كبرى لوضع نظريات فى الموسيقى العربية توجد فى مؤلفات الفارابى، وبخاصة فى "كتاب الموسيقى الكبير"،(٥) الذى درس فيه المادة والبنية الشكلية للنظرية الموسيقية. ومصادر الفارابى هى: فيثاغورث وأفلاطون وأرسطو. ونظرية الموسيقى الكونية التى أخذها (جمعها) تمثل شكلا جديدًا خاصا بفيثاغورث، والتى كانت صياغتها الموسيقية فى المدرسة السكندرية الفلسفية قد تدهورت وأصبحت غير واضحة المعالم. والمصدر الأساسى لأفكار فيثاغورث الجديدة، الذى عادة يتم رفضه، هو الكتاب الثانى من "الجمهورية" وحرف alfa فى "الميتافيزيقا"، أما مصدر العملية الخاصة بوضع النظرية فهو الكتاب الثانى من كتاب النفس ومن كتاب الحاس والمحسوس **De sensu et sensato**.[١]

---

(١) الجمهورية لأفلاطون وحرف الألف من الميتافيزيقا لأرسطو . (د. مدكور)

إن وضع نظريات الفن الموسيقى يتمثل فى دراسة النوتة الموسيقية وقواعد التأليف الموسيقى، ويتكون من جزأين رئيسيين: الهارمونى والإيقاع، حيث تعتمد القواعد الخاصة بمادته على الفيزياء، ويعتمد على المنطق فيما يتعلق بالشكل. وعلو الصوت له أصل فيزيائى لأنه يعتمد على طول الوتر وذلك فى الآلات الوترية، وكذلك على فتحة مسار الهواء. وهكذا، فإن صوتين مختلفين ستكون العلاقة بينهما ذات صلة بالفخامة والحدة، ويمكن أن نقول إن أحد الصوتين أكثر فخامة أو حدة من الآخر. وبنفس الطريقة يمكن وضع علاقات تناسب أو توافق أو هارمونية كما يمكن دراسة القواعد الإيقاعية ومعرفة الطرق اللحنية. وكل صوت من الأصوات التى يمكن التفريق بينها من ناحية الكيفية والنوعية يمثل نوتة، والمسافة بين نوتة وأخرى تمثل فاصلة موسيقية. ومجموعٍ النوت تمثل النوع، وتجميع الأنواع يمثل المجموعة، والعديد من المجموعات تشكل المقام الذى يتم من خلال نظام أو تطور أو إيقاع هارمونى: أى لحن. والمصدر البعيد لهذا المفهوم هو فيثاغورث، لكن وضع البنية الخاصة بذلك مصدرها أرسطوكسينو (أرسطانس) aristoxeno .

أ- الفواصل الموسيقية:

الفواصل الموسيقية يمكن أن تكون متجانسة أو متوافقة أو متضادة الأنغام؛ والتوافق له سبب عددى. فمن بين الأنواع الستة الإغريقية الخاصة بالفواصل الموسيقية، اهتم الفارابى بشكل خاص بالفرق الرابع تبعًا للنوع. وطول فاصلٍ موسيقى ما يقاس بالعلاقة بين نهايتيه، وتبعًا لهذا المبدأ، فإن الفواصل الموسيقية تنقسم إلى كبرى [وهو ما يتجاوز الفاصل الموسيقى الخامس، وفواصل موسيقية متوسطة "الرابع والخامس"، وصغيرة "ما هو أقل من الرابع"]. وهذا النوع الأخير ينقسم بدوره إلى ثلاث مجموعات تسمى كبرى [الثالثة]، ووسطى [الثانية]، وصغرى [الأولى]. والعلاقات بين الفواصل الموسيقية علاقات معقدة جدا. وفى الفاصل الموسيقى المتجانس من النوع الأول؛ فإن الثامنة تمثل الفاصل الموسيقى المتجانس المطلق [فاصل موسيقى متجانس الصوت: هوموفونيا]، وتمثل الخامسة والرابعة، النوت المتشابهة [سيمفونية]. وبلا شك فقد كان مصدر هذا هو بطليموس.

ب- الأنواع (الأجناس):

تنقسم الأنواع إلى ثلاثة أقسام: قوية، ومتوسطة ومعتدلة حيث استخدم الفارابى مصطلحات كان قد ترجمها بدقة عن اللغة الإغريقية.

ج- المجموعات الموسيقية:

المجموعة هى عبارة عن عدد من الفواصل الموسيقية أكبر من المجموعة الخاصة بالنوع. وتتابعها - سواء بالتكرار أو التناوب - يشكل لحنًا. والمجموعات يمكن أن تكون كاملة بشكل مطلق، أو كاملة بشكل محتمل [عندما يمكن أن تنتمى النوت الموسيقية الخاصة بها إلى النوع الكامل)، وغير كاملة (حيث إن النوت الموسيقية التى على الطرفين، الخاصة بالبداية والنهاية، تمثل أكبر العلاقات بين فواصل موسيقية]. والنوت الخاصة بمجموعة يمكن أن تتلقى (يحدث بها) تغيرات-تعديلات، أو من الممكن أن تظل ثابتة، ومن عملية التوفيق الناتجة ينتج التمديد أو المقام الموسيقى الخاص.

د- اللـــحـــن:

تتابع النوت يمثل أصل اللحن. واللحن يُبنى على إيقاعات مشكَّلة من متوافقات [العديد من النوت التى تصدر فى نفس الوقت]، وكذلك التتابع أو السلالم (نوت تصدر الواحدة منها تلو الأخرى). والإيقاعات تتباين تبعًا لجودة الآلة وتبعًا لصدورها عن آلات النقر اليدوية أو الأخرى العزفية (التى تستخدم فيها ريشة)، ومن خلال النفخ، أو اهتزاز القوس، ومن خلال طول وقت الإصدار أو الاهتزاز.

هـ - الــتــألــيــف:

لتأليف لحن يجب اختيار جملة موسيقية كاملة أو ناقصة من مقام موسيقى محدد، وفى داخل هذه المجموعة يوضع نوع أو عدة أنواع موسيقية مرات كثيرة

متى كان ذلك ممكنًا. وسيتم الاختيار، ما بين المحافظة على الشكل الخاص لكل نوع، أو الجمع مع شكل آخر يدخل فى شكل الجملة الأخرى الخاصة بالنوع، بحيث إنه عند المرور من أحد طرفى الفاصل الموسيقى الرابع إلى الطرف الآخر، يمكن أن يوضع أحد الأنواع الموسيقية أو النوع الآخر. بعد ذلك، سيحدد كيف سيتم تتابع النوت الموسيقية والإيقاع الذى من خلاله تتم قراءة النص الغنائى. وتبعًا لهذا النظام، والمقتبس من التأليف على العود، فإن الإيقاعات الناتجة ستكون متوافقة معًا وهو ما يحدث فى مقام الهزج.

واللحن سيتميز من خلال النوع، ونبض النوت والإيقاع وأفضل الأنواع هى الدياتونى يليها الملون والهارمونى. وأفضل الإيقاعات هى التى يمكن الغناء معها بشكل أفضل، وكذلك عندما تكون عبارة عن ألحان قصيرة وبمساعدة آلات نقر محدودة. وإذا كانت آلات النقر كثيرة فإن الإيقاع يجب أن يحل محلها. وفى الألحان الطويلة يجب أن يسود قرع الطبول والروابط والنغمات الإضافية. وفيما يتعلق بالمقامات، فإن أفضلها يكون الذى يبدأ بنوتة موسيقية موجودة نحو وسط السلم.

و- الآلات:

الآلات الموسيقية يتم تصنيفها تبعًا لوجود الأوتار من عدمه. والآلات الوترية يمكن أن يكون لها عتب أو لا يكون. والآلات الوترية التى بها عنق وذلك للمشط والعتب هى: العود، والطنبور والتى تعزف بريشة، والرباب الذى يستخدم القوس. والآلات الوترية بدون عنق يمكن أن تكون بها أوتار بطول الآلة، مثلما فى الشهرود والعنقاء، أو بين حاملى الآلة مثلما فى الصنج والشلجاق؛ والآلات التى ليس بها أوتار تعمل بالهواء أو بالنقر. بعض هذه الآلات تتلقى الهواء مباشرة من خلال أحد طرفيها، مثل كل أنواع المزمار، والبعض الآخر من خلال فتحة جانبية، مثل جرعة السورناج yaraat al-surnay، ونوع ثالث بواسطة قربة مثل الغايطة[1]. والجمع بين آلات النفخ التى تتكون من مجموعة سيشكل أورغانون (الأورج؟) وتقنيات الآلات الموسيقية الرئيسية التى درسها الفارابى هى الخاصة بالعود والمزمار، حيث يقسم كل ثمانية إلى خمسة وعشرين فاصلا موسيقيا.

---

(١) آلة موسيقية تراثية إسبانية . (المترجم)

١٥- التفسير الفلسفى للدين:

فى مؤلفات الفارابى لا توجد أى كتابات من النوع الرمزى أو التى تتحدث عن مصير الإنسان[١]، مما سنراه فيما بعد عند ابن سينا، كذلك لم يدرس المعنى الشخصى للدين، وكل هذا على الرغم من مؤلفه "كتاب الملة ". وسبب ذلك يبدو بديهيا؛ إن الدين الذى يشير إليه هو الدين الخاص بالمدينة الفاضلة، والذى يجب على الحاكم أن يعرفه، والذى يجب على كل مواطنى هذا المجتمع المثالى أن يسيروا على طريقه. وفى هذا الصدد، فإن الدين فى بُعْده الاجتماعى هو مجموعة الأفكار والعقائد التى تحكم الجماعة التى تعلن ذلك فى شعائر ثقافية ملموسة. ولهذا، وبكل حق، فقد أصر كل من مهدى[٢] وغومث نوجاليس على الطابع الدينى- السياسى للآراء الاجتماعية للفارابى، وبالفعل، فإن العلم الدينى الوحيد للفارابى، كما كان يقول نوجاليس، هو العلم السياسى.

وتبعًا للمفهوم السابق، فإن الحاكم يحتاج للفقه وعلم اللاهوت النظرى، وذلك باعتبارهما فنونًا أكثر من كونهما علومًا، وذلك تبعًا للمعنى الذى أعطاه أرسطو لمصطلح فنون. والمعرفة كعلم دقيق هو علم الفلسفة، والتى ستبقى حكرًا على العلماء، أما عامة المواطنين فيجب عليهم أن يصلوا إلى الحقيقة من خلال الدين، والوسائل الخطابية البلاغية التى يستعملها. إن عملية العقلنة الخاصة بالفارابى تبدو بكل وضوح، فالصلاة وسيلة لتتحد النفس مع العالم السماوى، حيث تجعلنا نعرف وحدانية الله، وسعادة عالم الأفلاك (العلوى). والمعجزات هى أعمال استثنائية، لكنها لا تغير القوانين العامة للطبيعة والتى تتحكم فيها العقول السماوية؛ حيث إن تلك العقول هى التى تقوم بالمعجزات. والأنبياء، عند اتحادهم بالعقل الفعَّال من خلال العقل أو الخيال، يمكن أن يقوموا بعمل معجزات؛ والملائكة هى عبارة عن أنفس وعقول سماوية؛ والقلم الإلهى [القلم] و[اللوح المحفوظ] أيضًا كائنات سماوية،

---

(١) إذا كان المقصود بالمصير هو المصير فى الآخرة فقد تحدث عنه الفارابى وإن كان المقصود بالمصير الإرادة الإنسانية فقد تحدث عنه أيضًا الفارابى . (د. مدكور)

(٢) هو د. محسن مهدى أحد كبار المتخصصين فى دراسة الفارابى ونشر كتبه .(د. مدكور)

والقرآن يطلق عليها هذه التسمية لكى يستطيع المؤمنون أن يفهموها بشكل أفضل. وفى النهاية، فالجنة هى خلود الأنفس التى تستحق الخلود؛ والملذات الحسية التى تنسب إليها هى الطريق لجعل ذلك مفهومًا لعامة الناس، لأن السعادة فى المستقبل ستتمثل فى الاتحاد الفكرى مع العالم السماوى.

١٦- أبو الحسن العامرى:

نجهل ما إذا كان العامرى له علاقة ما بالفارابى لأننا لا نعرف عنه حتى العام الذى ولد فيه، وهو ما ينطبق على كثير من القدامى. يُدعى أبا الحسن بن يوسف العامرى، وهو نيسابورى من خراسان، لكن من أجل إضافة لون من الاتساق فى الترتيب التاريخى فإننا يجب أن نذكره قبل عرض فكر ابن سينا. ويبدو أنه كان تلميذًا لأبى زيد أحمد بن سهل البلخى، وتلقى تعليمًا فلسفيا ممتازًا حيث شرح أرسطو وتبادل مع ابن سينا النقاش حول "القضايا الأربع عشر" المشهورة. وبالإضافة إلى ذلك الكتاب، ألف "كتاب السعادة والإسعاد" و"الفصول فى المعالم الالهية " و"كتاب الإبصار" و"كتاب الأمد على الأبد" و"كتاب الجبر والقدر" وكتاب بالفارسية "فرح نامه" "**Farruh Nameh**"(١).

أقام فى بغداد فى فترتين: نحو عام ٣٦٠/٩٧٠، ٣٦٤/٩٦٤، وأقام فى الرى خمسة أعوام. مات فى خراسان فى عام ٣٨١/٩٩١. وكانت له علاقات مع أبى القاسم الكاتب وابن مسكويه، الذى يذكره باحترام، وأبوحيان التوحيدى، حيث أعطى بعض المعلومات عنه، وكذلك علاقاته مع ابن سينا على الرغم من أنه يبدو أنه لم يكن موضع تقدير من هذا الفيلسوف الكبير.

---

(١) لم يذكر المؤلف هنا كتابًا لعله أهم كتب العامرى وهو الإعلام بمناقب الإسلام، وقد نشره منذ وقت طويل د/ أحمد عبد الحميد غراب، وطبع بمصر ١٩٦٧، ثم لم يشر المؤلف إلى مجموعة من النصوص التى جمعها وحققها د. سحبان خليفات، ونشرها بعمان ١٩٨٨ تحت عنوان رسائل أبى الحسن العامرى وشذراته الفلسفية . ولو أتيح للمؤلف أن يطلع على هذه النصوص كلها لكانت عونا له على استكمال أفكار العامرى، ولعدلت بعض النتائج التى توصل إليها، وبصفة خاصة فى إبراز الطابع الإسلامى لكثير من أفكار العامرى . (د. مدكور)

وكان العامرى يعتمد بشكل أساسى على موجز الأفلاطونية الحديثة، وقد عاب عليه ذلك ابن سينا فى العديد من القضايا. ولقد نسب إليه التوحيدى أفكارًا أفلاطونية حديثة مثل الطابع الظاهرى المحض للعالم المحسوس فى مقابل الواقع المطلق لعالم الأفكار، وانبثاق العقل من الله. ولو صدقنا نص السهروردى فإن العامرى قد نسب بعض أفكاره إلى إمبدوقليس **EMPEDOCLES** .

هــوامش الفصل السادس

(١) أبو نصر محمد بن م. بن طرخان بن أوزلاغ الفــارابى، ولــد فــى فاراب فى أوزبكستان، ومات وعمره حوالى ثمانين عامًا، وذلك فى شهر رجب عام ٣٣٩/ ديسمبر عام ٩٥٠. عاش فى بغداد حيث درس الطــب مع الطبيب النسطورى المسيحى يوحنا بن غيلان، ودرس النحو على أبى بكر بن السراج (مات عام ٩٢٨/٣١٦)، حيث كان تلميذًا مع أبى بــشر متى، وهو أحد مترجمى أرسطو. بعد ذلك أقام فى حلب ودمشق فى بلاط سيف الدولة على بن الحمدانى. ألف كتبًــا فــى الفلــسفة والرياضــيات والطب، وقد اعتبر واحدًا من أفضل شارحى أرسطو. وسيقول ابن ســينا فيما بعد انه قرأ كتاب الميتافيزيقا أربعين مرة لدرجة أنه حفظه، ولكــن بدون أن يفهمه حتى قرأ شرح الفارابى. وتبعًا للمؤرخين العــرب، فــإن الفارابى قد شرح الكتب التالية:

Categorias	المقولات
Perihermeneias	العبارة (بارى ارميناس)
Primeros y segundos analiticos	والتحليلات الأولى والثانية (كتابا القياس والبرهان)
De anima	رسالة النفس
Sofistica	السفسطة
Retorica	والخطابة
Poetica	والشعر

Topicos	الجدل
Metafisica	الميتافيزيقا
Fisica	الفيزيقا
Meteorologia	كتاب الظواهر الجوية "ميتورولوجيا"
De coelo et mundo	السماء والعالم
la Etica nicomaquea de Aristoteles	الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو
Las leyes de Platon	كتاب النواميس لأفلاطون
Almagesto de Tolomeo	المجسطى لبطليموس
Libro de la Isagoge de Porfirio	وكتاب إيساغوجى لفرفريوس الصورى
De anima de Alejandro de Afrodisia	وكتاب النفس للإسكندر الأفروديسى

وقد كثر الحديث والكتابة عن كون الفارابى شيعيا أم لا، ولم أستطع أن أجد فى كتبه شيئًا يسمح بوصفه سنيا أو شيعيا. ولكن نظرًا لأنه من أوزبكستان، وخدم الأمير الشيعى سيف الدولة الحمدانى، وقام بزيارة إلى مصر بعد انتصار الفاطميين؛ فإننى أميل إلى الظن بأنه، مثلما سيحدث مع ابن سينا فيما بعد، كان من الناحية الاجتماعية مؤيدًا للشيعة، لكن من الناحية الأيديولوجية، كان معتدلاً وذلك لتأثره بالعقلانية الفلسفية.

(٢) كانت مؤلفات الفارابى كثيرة جدا. وحول هذه النقطة يمكن مراجعة كتب الباحثين التاليين:

Steinschneider(1869)، Ates (1951)، Rescher(1962), Cunbur (1973)، Mahfuz (1975) y Butterworth(1988).

وفى حالات عديدة، توجد شكوك قوية جدًا حـــول مـــا إذا كانـــت الكتب التى تُنسب له هى بالفعل كتبه أم لا، ومن بين كتبه المشكوك فيها، يوجد كتاب "فصوص الحكم"، وكذلك كتاب "عيون المسائل"، وذلك لأوجه التشابه بينه وبين الفصوص. وبعد هـــذا الـــتحفظ، فـــإن الكتـــب التـــى استخدمتها هى كالتالى:

أولاً: الشروح:

١- "شرح كتاب السفسطة لأرسطوطاليس". ترجمة عبرية لمخطوطة. ميونيخ ٢٦، فيينا ١١٢.

٢- "شرح كتاب القياس لأرسطوطاليس".

Mss.Teheran.B.Maylis-I Suray Mili، num 949، idem Maktabat Milli، num 270.

ترجمة عبرية لمخطوطة المكتبة الوطنية ببـــاريس ٨٩٨، ٩١٧، ٩٢٨.

Bodl. Oxford Orient،2، num.112

٣- "شرح كتاب فى العبارة لأرسطوطاليس."

Ed de W. Kutsch y S.Marrow، Beirut، 1960

٤- "شرح كتاب المقولات لأرسطوطاليس"

Ed. D.M. Dunlop،"al Farabi s paraphrase of the

Categories **of Aristotle"، en *The Islamic Quaterly* IV y V.Londres، 1958 -1958، pp. 168 – 197 y 21 – 54. idem، por Nihat Kekli "Abu Nasr Al-Farabinin kateroliger Kitabi"، en *Islam Tetkikleri Enstitusu*، Istanbul، 1958،II، pag.148**

٥- "شرح كتاب الخطابة".

Ed. Langhade y M.Grignaschi، Beirut، 1971.

٦- "شرح كتاب إيساغوجى".

Ed. Por D.M. Dunlop، "Al-Farabi s Eisagoge"، pub. En *The Islamic Quaterly*، Londres، 3 (1955)، pp. 177-185.

٧- "شرح رسالة النفس لأرسطوطاليس."

Ms. Rampur، I، 395، 710

٨- "جوامع كتاب النواميس".

Ms. Leiden ed. F. Gabrieli con trad. Latina، "compendium legun Platonis"، en Plato Arabus،III، Londres، 1952، ed. Badawi، *Aflatun fi –i-Islam*، Teheran، 1393-1974، pp. 34-83 .

٩- "الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق".

trad. ، pp.5-27، op. cit، ed. Badawi، 2820-2،Ms. Aya Sofia ، Glencos، *Alfarabi s Philosophy of Plato and Aristotle*،M.Mahdi *1969.* ،rep.Ithaca

١٠- "الملتقطات لأفلاطون".

841،II،Ms. Rampur

١١- "رسالة أفلاطون فى رد منْ قال بتلاشى الإنسان".

Ms. Rampur، II، 841

١٢- "شرح كتاب المجسطى"

Ms. British Museum، Orient، num. 7.368.

١٣- "شرح المستغلق – المقالتان الأولى والخامسة."

Trad. Hebrea. Ms. Munich، 36 y 290.

ثانيًا: تنظيم المعارف:

١٤- "إحصاء العلوم"، نشر النص العربى فى صيدا- لبنان-١٩٢٠، وما بعدها، كذلك نشره عثمان أمين فى القاهرة، وغونثاليث بالنثيا، فى مدريد عام ١٩٣٢م.مع ترجمة لغونديسالفو وترجمة إسبانية جديدة عام ١٩٥٣م.

ثالثًا: المدخل فى الفلسفة:

١٥- "كتاب فيما ينبغى أن يُقدم قبل تعلم الفلسفة".

Ms. Leiden، Warner، 1002، edy trad. Dieterici، *Alfarabi s Philosophischen Abhandlungen*، Leiden، 1892، rep. 1982.

١٦- "رسالة فى علم الفلسفة".

Ms. A. Sofia، 3.839

١٧- "رسالة فى فضيلة العلوم".

Haydarabad، 1345 - 1926

رابعًا: وحدة الفلسفة وتوافقها :

١٨- " كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس".

Ed. Dieterici، op. cit. pp.I-33، trad. Id.id، pp. 1 -53، ed. A. Nader، Beirut، 1960.

١٩- "الرد على يحيى النحوى فيما ردَّ به على أرسطوطاليس."

***Aristu ind al-arab*. El ،Ed. Abd al-Rahman Badawi 1367-1947،Cairo**

٢٠- "كتاب الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام أرسطوطاليس على غير معناه".

Ed. Badawi، *op. cit*

خامسًا: مدخل إلى فلسفة أرسطو:

٢١- "مقالة فى أغراض أرسطوطاليس فى كل مقالتين من كتابه الموسوم بالحروف."

Ed. Dieterici، op. cit. pp.34-38، trad. 54-60

سادسًا: المنطق:

٢٢- "فصول يحتاج إليها فى صناعة المنطق."

Mss. Paris، B.N. en caracteres hebreos، fondos hebreos num. 303 antiguo، trad. Hebrea. Mss. Bislicher، 77، Munich، 297-307، Oxford، Bodleyana، Quch، 176، S. Petersburgo، Firk، 696، Turin، Pey، p.224، ed. D.R. al-Ayam(I، II، III) y M. Fakhry (IV)Beirut، 1986 – 1990.

٢٣- "القول فى شرائط اليقين."

ed. Idem. (num. 22)،Ms. Id.id

٢٤- "كلام على أول كتاب البرهان".

، B.N. Ms. Cit، Paris، 374b،Mss. Manchester

ed. Idem (num 22)، 7،1،Teheran

٢٥- "كتاب القياس."

Mss. Escorial، 2، 612، Manchester، 374a، ed. Idem.(num.22)

٢٦- "التوطئة فى المنطق."

Pub. Por Mubahat Turker، Farabinin Bazi Mantik،Eserleri، Ankara، 1958.

٢٧- "كتاب المواضع المجتزئة من المقالة الثامنة فى الجدل."

ed. ، 112، Viena، 26،Trad. Hebrea Mss. Munich

Idem (num. 22)

٢٨- "المدخل إلى المنطق."

ed. Idem (num. 22)، 4.854 y 4.839،Mss. Aya Sofia

٢٩- "فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفتــه مــنْ أراد الشروع فى صناعة المنطق"، وهى خمسة فصول.

Pub. Por D. M. Dunlop، "al Farabi s introductory sections on Logic"، en *The Islamic Quaterly*، Londres، 1955، II، pp. 264-282. trad. Inglesa idem، ed. Mubahat Turker، ed. Cit. pp. 203 -213، con trad. Turca.

٣٠- "رسالة صدّر بها أبونصر محمد الفارابى كتابه فى المنطق".

Pub. Por D. M. Dunlop، op. cit. 1957، III، pp. 224-235، idem Turker، pp. 187-194.

٣١- "كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق".

Ed. Muhsin Mahdi، Beirut، 1968.

سابعًا: الميتافيزيقا:

٣٢- "رسالة فى الماهية والهوية". وهو كتاب فى الميتافيزيقا أكثر من كونه كتابًا فى المنطق.

Ms. Teheran، II، 634

٣٣- "رسالة الحروف."

Ed. Muhsin Mahdi، Beirut، 1969.

٣٤- "كتاب الواحد والوحدة".

Ms. A. Sofia، num. 3.839

٣٥- "كلام فى الصور الروحانية".

Ms. Taskent، num 2.385

٣٦- "رسالة فى إثبات المفارقات".

Mss. Istanbul، A Sofia، 4.839، 4.859، Teheran، II، 634.

٣٧- "رسالة فى الحكمة"

Mss. A. Sofia، 2.191، 2.577، 3.336، 4.600

٣٨- "تفسير أسماء الحكماء".

Ms. Brill-Houtsma، 464، 1، B.

٣٩- "شرح رسالة زيمون الكبير اليوناني".

1.349 – 1930. ،Ed. Haydarabrd

ثامنًا: علم النفس:

٤٠- "رسالة في معاني العقل".

Ed. Bouyges، Beirut، 1938، trad. Lat. Med. De D. Gundisalvo، Gilson، *AHDLMA*، ed. Dieterici، *op. cit*. ed. Cit. trad. Alemana، idem،' pp. 61 -81، trad. F. Luccheta، Padua، 1974، trad. Espanola R. Ramon Guerrero، Madrid، 1981.

يوجد لهذا الكتاب ترجمة لاتينية قديمة وكذلك ترجمة ألمانية وأخرى إيطالية وثالثة إسبانية.

تاسعًا: الفلسفة العملية:

٤١- "كتاب الملة ونصوص أخرى".

Ed. Muhsin Mahdi، Beirut، 1968، ed. Y trad. De Ramon Guerrero، *Al-Farabi. Obras filosofico-politicas*، Madrid، 1992، pp. 71- y 81 – 106 (t.a)

توجد ترجمة إسبانية لرفائيل رامون غيريرو.

٤٢- "رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة".

Trad. Alemana، *DerMusterstaat*، ed. Dieterici، Leiden، 1907، trad. Francesa de P. Jassen، J. Karam y J. Chlala، *Idees des habitants de la cite virtueuse*، El Cairo، 1949، trad. Espanola de M.Alonso، prologo de Cruz Hernandez، *La Ciudad Ideal*، Madrid، 1985، 2 ed. 1995.

٤٣- السياسة المدنية.

Ed. Haydarabad، 1346 - 1927، ed. F. Mitri al-Nar، Beirut، 1964، ed. Y trad. Espanol Ramon Guerrero، *op. cit.* pp. 1-70 y 3 – 80 (t.a)

٤٤- "فصول المدنى".

Ed. Dunlop، Cambridge، 1961، ed. Y trad. Española، *op. cit*. Pp. 95 – 148 y 105-188(t.a)

٤٥- "رسالة تحصيل السعادة".

Ed. Haydarabad، 1345-1926، trad. M. Mahdi، 1969.

٤٦- "التنبيه على سبيل السعادة".

Ed. Haydarabad، 1346-1927، ed. Trad. Latina، Salman، R. de the ancienne et medievale، 1940، XII، pp. 33 y ss.

٤٧- "كلام أبو(كذا) نصر فى وصايا يعم نفعها جميع الناس".

Ed. Abd al Rahman Badawi، *Yawidan Jirad (al – hikma jalida)* de Maskuya، El Cairo، 1372، 1953، pp.327 -342.

عاشراً: الشعــر:

٤٨- "رسالة فى قوانين صناعة الشعر"

Pub. Por A. Aberry RSO، XVII، 266 y ss. Idem por Badawi، *Aristutalis*، *Fann al Si r*، etc. pp. 147 – 158.

حادى عشر: الموسيقى:

٤٩- " كتاب استقصاء علم الموسيقى".

B.N. 602.،Ms. Madrid

٥٠- "المدخل فى الموسيقى".

Mss. Istanbul، Asaf، III، 486، Koprulu، 953، Qili Ali Pacha، 674، Ragib، 876، Rampur، I، 336.

٥١- "كتاب الموسيقى الكبير".

Ed. R. d Erlanger، *La musique arabe*، I، Paris، 1930، trad. Idem، II، Paris، 1935.

ثانى عشر: مؤلفات متنوعة ومشكوك فيها:

٥٢- "مقالة فى الخلاء."

Ed. Por L. Lugal y A. Sayil con trad. Inglesa y turca، Turk. *Tar. Kur.Yay*، XVI.

٥٣- "مسائل متفرقة سُئِل عنها الحكيم أبونصر".

Ed. En Haydarabad، 1344-1925.

٥٤- "دعاء عظيم".

Ed. De Muhsin Mahdi، *op. cit.* (num. 4)pp. 89 -92 .

٥٥- "المنتخب من كتاب المدخل فى الحساب."

Ms. Rampur، I، 418 -68.

٥٦- "تعليقات."

Ed. Haydarabad، 1346 – 1927.

٥٧- "رسالة فى فضيلة العلوم والصناعات".

Ed. Haydarabad، 1367 – 1948.

٥٨- "فصوص الحكم."

Ed. Dieterici، *op. cit.* pp. 66 -83، trad. Alemana، idem، pp. 108 – 138.

٥٩- ومن المحتمل أن يكون هذا الكتاب من تأليف ابن سينا. "عيون المسائل."

Ed. Dieterici، *op. cit.* ed. Cit. pp. 56 -65، trad. Alemana، idem، pp. 92 – 107.

مازلت أظن أن كتاب " تجريد رسالة الدعوة القلبية " المنشور فى حيدراباد عام ١٣٤٩/١٩٣٠م هو نسخة مختلفة منها . ومن المحتمل أن تكون من تأليف ابن سينا.

٣ – تبعًا للفارابى فإن كلمة "وجود" من الأصل " وجـد" تعنـى "لقى وتعرف على" ومن هنا يمكن أن تستبدل بالضمير الشخصى "هـو" وذلك للدلالة على الوجود المحدد على الرغم من أن هذا يبدو لـه غيـر دقيق.

(٤) ليس بالضرورة أن يكون للمصطلحات المستخدمة بواسطة الفـارابى مثل "فيض وصدور" معنى وحدة الوجود، كما اعتقـد ذلـك المفكـرون اللاتينيون النصارى الذين عرفوا مؤلفاته. ولا يمكن اعتبـار الفـارابى

مؤمنًا بوحدة الوجود وماديا نظرًا لعدم قبوله لأى اتصال/احتكاك بين الله والمادة، وكذلك لا يمكن أن تنسب إليه وحدة الوجود بمعناها الصوفى إلا إذا تم رؤيته من مواقف لم يتبنها هو مطلقًا ولا توجد وثائق تؤيدها. ونظام الفارابى الذى يتميز بأنه مغلق من الناحية المنطقية، والذى يصر على إخراج المادة من الفكر المحض، يحمل فى مضمونه صعوبات كثيرة لم يرها هو.

(٥) كما هو معروف، فإن قضية الموسيقى العربية معقدة جدا لأن النتاج الموسيقى يسبق دائمًا وضع النظريات، وبالتالى، فقد اقتصر المؤلفون على صياغة إغريقية دقيقة وذلك للممارسة الموسيقية المحلية، أو تجاوزوا ذلك فى البنية الشكلية. والبيانات التى لدينا حول الموسيقى فى العصر الجاهلى مصدرها الوسط البغدادى. والمعلومة الوحيدة المؤكدة، وذلك لأنها تتناسب مع الوسط الثقافى، هى وجود القينة، وهى الجارية المغنية، التى تقدم الخمر وقد يُتَعامل معها جنسيا. ولا يوجد أدنى شك حول وجود القينة فى غسان والحيرة ومكة والطائف ويثرب، وكذلك أن يصحب ذلك آلات إيقاعية أو وترية، لكننا نجهل الإيقاعات الموسيقية.

وتبعًا للمعلومات الخاصة بالفترة البغدادية، كان لرجال البادية نوعان من الإيقاع: "الحُدَاء"، وهو غناء البدو الرحل، ويعتمد على إيقاع سير الجمل، والآخر "نصب" وهو أغنية أقل رتابة، وهو الإيقاع الذى كانت النائحات يستخدمنه فى نواحهن على الموتى. والموسيقى الأكثر حضرية ربما تكون هى التى تُغنيها القيان، ومعها إيقاعان آخران: سند، وله عروض كلاسيكية تقليدية، وموضوعات حماسية، وهزج، وهو ذو طابع غنائى، وأقصر. والآلات المستخدمة ربما تكون هى الآلات السابقة على العود العربى الحالى، وكان حجمها أصغر منه وتسمى كيران، ومزهر،ومعطر وصنج، ونوعًا من المزمار، القصب، والكلارينت ***CLARINETE*** (يراعه أو بوق ***OBOA***)، والمظهر وهو نوع من آلات النقر وهو من الجلد والدُف والجلاجل.

وأول من ألف في الموسيقى، وتوجد وثائق على ذلك، هو يـونس الكاتب (مات عام ٧٦٥/١٤٨)، وكان فارسيا، ولم يـصل إلينـا بـشكل مباشر أى مؤلف له علاقة بيونس وكذلك أى مقطوعة موسيقية تتبع مقام الحجاز، وإنما من خلال مؤلفين في القرن التاسع والعاشر مثل الموصلى والأصفهانى (مات ٩٠٧/٣٥٧).

مراجع الفصل السادس

371bis – Abd al-Raziq، M.، " Le philosophe Abou-en Nacer al-Farabi " ,. Pub. en R. de la Academie Arabe، Damasco، 1351 – 1932، pp. 385 y ss.

372 – Ates، A.، "Farabinin Eserlerinin Bibliografyasi". Pub. en Turk taruh kurumu، Belleten، Ankara 15 (1951)، pp. 175 -192.

---- Badawi، A.، num. 123، pp. 478 – 575.

---- Bayhaqi، num. 222، pp. 16 – 20.

373 – Boer، Geschichteder Philosophie im Islam، Stuttgart، 1905، pp. 98 – 115.

374 – Boot، E.، Aristoteliam aporetic ontology in Islamic und Christian thinkers، Cambridge، 1983.

375 – Bouges، "Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age". Pub. en Mel. Un. San Joseph، Beirut 9 1٩24 pp. 49 – 70.

375bis – Butterworth، Ch.، " The Study of Arabic Philosophy Today". Pub. en Th A. Druat (ed.) Arabic Philosophy and the West Continuity and Interaction، Washington، 1988 pp. 55 – 140.

---- Brockelmann، C.، num. 138، vol. pp. 210 -213.

376 – Cabanelas، D.، " Al-Farabi y su libro de la Concordancia entre Platon y Aristoteles." Pub. V. y V.، 8 (1950)، pp. 325 -350.

---- Cruz Hernandez، M.، num. 141، vol. pp. 73 -104.

377 – Idem، " El Fontes quaestionum (Uyun al-masail) de Abu Nasr al-Farabi ".Pub. Paris 18، (1951)، pp. 303 -323.

378 – Cunbur، M.، Farabinin Bibliografyasi، Ankara 1973.

----Dugat، num. 145، pp. 155 – 156.

379 – Farabi، al-، fi-l-yam bayn Aflatun wa Aristu، في الجمع بين أفلاطـون وأرسطو ed. Dieterici. Al- Farabi philosophischen Abhandlung، Leiden، 1890، esp. pp. 1-7، 16-22، 27-29، y 31 – 33، rep. 1982.

— Idem Fi maani al-aql، ed. idem. pp. 39 -47.

— Idem، Uyun al-masail، ed. idem، pp. 57 – 60 y 63 -64.

— Idem، Fusus al-hikam، (at. indebida)، ed. idem، pp. 71 -77.

— Idem، Nukat fi ahkam al-nuyum، ed. idem، pp. 106 – 113.

380 – Idem، idem، Fi ara ahl al madinat al Favila، ed. Dieterici. Al- Farabi philosophischen Abhandlung، Leiden، 1895، esp. pp. 5-6،9-12،14-15، 17-23،27-30، 44-60، 61-62، 65، 71 y 74.

381 – Idem، idem، trad. espanola de Alonso، La Ciudad ideal، int. y notas de Cruz Hernandez، Madrid، 1985، 2 ed.، Madrid، 1995.

382 – Gardet، L.، La Cite musulmane. Vie sociale et politique، 4 ed. 1976.

— Wilson، E.، num. 324، pp. 27-38 y 108 -141.

383 - Gomez Nogales، S.، La politica como unica ciencia religiosa en al-Farabi، prologo de Cruz Hernandez، Madrid، 1980.

384 – Horton، Das Buch der Ringsteine Farabis etc.، Beitrage V، Munster، 1906.

— Ibn Abi Usaybia، num. 240 vol. II، pp. 134 -145.

— Ibn al-Atir، num. 159، p. 318.

— Ibn Jallikan، num. 247، vol. III، pp. 307-311.

385 – Kutsch، W.، S. Morrow، Sarh al-Farabi li-Kitab Aristutalis fi-l-Ibara، Beirut، 1380 \1960.

386 – Lambton، A.K.S.، State and Government in Medieval Islam، Oxford، 1981.

387- Lerner، R.، y M. Mahdi(eds)، Medieval Political Philosophy، N. York، 1983.

388 – Luccheta، F.، Farabi epistola sull intellecto، trad. e int. Papua، 1974.

389 – Idem، "La felicita suprema dell uomo secondo l epistola sull intellectu di farabi". Pub. en An. Ca An Foscari، 1975، pp. 185 -191.

390 – Idem،" Osservazioni sulla traduzione Latina medievale dell De intelectu di Farabi nei confronto col texto arabo". Pub. en A.V. Congreso I.F.Med.، Madrid، 1979، pp. 937-942.

391 – Madkour، I.، La place d al-Farabi dans l ecole pilosophique musulmane، Paris، 1934.

٣٩٢ – مدكور، "في الفلسفة الإسلامية"، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧، الطبعة الثانية ١٩٦٨/١٩٨٨.

393 – Mahdi، M.، Alfarabi s Philosophy of Plato and Aristoteles، Ithaca ed.rev. 1969.

٣٩٤ – محفوظ، "مؤلفات الفارابي"، بغداد ١٣٩٥/١٩٧٥.

395 – Mallet، D.، Farabi، Deux traits philosophiques، Damasco، 1989.

396 – Mansour، C.، L autorite dans la pensee musulmane . Le concept d Ijma etc. Paris، 1975.

375 – Massignon، L.، " Notes sur le texte original arabe du De intellectu d al-Farabi". Pub. en AHDLMA، Paris، 4 (1939)، pp. 151 – 158.

398 – Punk، " Al-Farabi". Pub. en el Dict des Sc Phil.، pp. 521 -523.

---- Idem، num. 177، pp. 341 -352.

399 – Najjar، F.، " Farabi s Political Philosophy and Shiisme". Pub. en St. Islamica، 14 (1961)، pp. 57- 92.

----- Qifti، al-، num. 266، pp. 277 – 280.

---- Quadri، num. 183، pp. 71 -94.

400 - Ramon Guerrero، R.، Al-Farabi. Obras filosofico-politicas، ed. trad. española e int.، Madrid، 1992.

401 – Rescher، N.، Al-Farabi. An annotated Bibliography، Pittsburg، 1962.

402 – Idem، Al-Farabi s short Commentary on Aristotle s Prior analytics، trad. inglesa، Pittsburg، 1963.

403 – Rosenthal، E.I.J.، El pensamiento politico en el islam medieval، trad. espanola de C. Castro، Madrid، 1967.

404 – Shehadi، F.، Metaphiysics in Islamic Philosophy، Delmar، 1982.

---- Said de Toledo، num. 194، p. 85.

405 – Steinschneider، Al-Farabi des arabischen Philosophen، Leben und Schriften، St. Petersbourg، 1869، rep. 1966.

406 – Strauss، I.، "Farabi s Plato". Pub. en Ginsberg jubilee، N. York، 1945.

407 – Idem، " How Farabi sead Plato s Laws". Pub. en Mel. Massignon، vol. III، Damasco، 1957.

408 – Ueberwegs-Heinze.، Grundruss der Geschichte der Philosophie، 2 ed. Berlin، 1928. vol. pp. 291، 304 -307 y 720-721.

409 – Vajda، G.، " Langage، philosopie politique et religion d après un traite d al-Farabi". Pub. en J.A. 258 (1970)، pp. 247 – 260.

410 – Watt، W.M.، Islamic political Thought، Edimburgo، 1968.

411 – Zimmermann، F.W.، Al-Farabi Commentary and short treatrise on Aristotle s De interpretatione، Londres، 1981.

الفصل السابع

ابن سينا (القرنان العاشر والحادى عشر الميلاديان)

١- معنى [أهمية] ووحدة فكر ابن سينا:

إن المكانة الفريدة التى يحتلها ابن سينا، سواء فى الفكر الإسلامى أو فى الفكر اللاتيني فى القرون الوسطى، أدت إلى تفسيرات عديدة ومتنوعة لفلسفته، تتناقض أحيانًا فيما بينها. إن كمية وتعدد الموضوعات التى يعرضها فى كتبه، وكثرة البيانات النسبية حول حياته، والانتماء الشيعى الفاطمى لعائلته والطابع الباطنى لبعض كتاباته، والأوصاف التى وصفه الآخرون بها، وبعض تأكيداته الشخصية فى مقدمات كتابيه "الشفاء" و"منطق المشرقيين" حولت طبيعة فلسفته نفسها إلى مشكلة، وكذلك الشكوك التى أثيرت حول حقيقة إيمانه وتدينه. ونعتقد أن كل هذا يمكن أن يفسر، وذلك باستعمال مؤلفاته، من خلال دراسة المعنى الصحيح للمقدمتين اللتين ذكرناهما، وكذلك بتحليل بيانات حياته. وسوف نبدأ بهذا الجزء الآخر.

أ- السيرة الذاتية لابن سينا:

قليل من المفكرين الإسلاميين فى العصور الوسطى أو غيرها لهم سيرة ذاتية تفصيلية مثل سيرة ابن سينا، وبخاصة إذا أخذنا فى الاعتبار أفضل أجزائها وهو الجزء الذاتى الذى حكاه لكاتب سيرته وتلميذه الجوزجانى. ومن المحتمل أن يكون قد حدث ذلك عندما كان كلاهما مقيمًا فى أصفهان، وذلك قبل وفاة ابن سينا بوقت ليس بكثير عام ٤٢٨/١٠٣٧م.(١)

وتبعًا لتلك القصة، فإن أباعلى الحسين بن عبدالله بن الحسن بن على بن سينا ينتمى لعائلة بلخية من أصل إيرانى، لأن الاسم سينا لا يمكن تفسيره من خلال اللغة العربية أو الآرامية أو العبرية، وعلى العكس يمكن أن يكون شكلاً من اللغتين القديمتين: الأفستية أو السنسكريتية **AVESTICA O SANSCRITA**. فى هذه الحالة فإن سينا تعنى [المقاتل الشجاع]. وأفراد عائلة بنى سينا يجب أن يكونوا

أتباعًا قدامى ومخلصين للأسرة الملكية السامانية [القرنان التاسع والعاشر]، والتى عرفت بحمايتها للثقافة وقوة اقتصادها؛ وهذا يفسر تعيين والد ابن سينا كحاكم لخورميدان (حرمتين)، ولهذا فقد انتقل من بلخ؛ والتى يُطلق عليها المؤرخون الإغريق باكترا "Baktra" [حاليًا فى أفغانستان]، إلى بخارى [تقع اليوم فى أوزبكستان]. وعلى الرغم من أن ابن سينا ذكر أن ذلك الحدث وقع فى أيام الأمير نوح الثالث بن منصور، والذى حكم من عام ٩٧٦/٣٦٥ إلى عام ٩٩٧/٣٨٧، فإن نص السيرة الذاتية نفسه لا يتفق مع تلك التواريخ لأنه فى هذه الحالة يكون ابن سينا قد ألف كتابه بناء على طلب أشخاص موتى؛ وأنه كطبيب قد عالج ذلك الأمير بعد أن يكون قد توفى. إذن فانتقال والد ابن سينا إلى بخارى يجب أن يكون قد حدث فى عهد نوح الثانى بن نصر [٩٤٣/٣٣١- ٩٥٤/٣٤٣] . وتزوج عبد الله بن سينا فى قرية تُدعى أفشنة AFSANA من زوجته - والدة الفيلسوف وأخيه (الذى يُدعى على أو محمد وربما الاثنان معًا، وهو أصغر من ابن سينا بخمس سنوات). أما أمه فربما تُدعى ستارة [نجمة].

وهناك معلومة ثانية فى السيرة الذاتية لابن سينا كانت سببًا فى نقاش طويل، سواء تم ذلك قولاً أو كتابة، وهى التالية:

"كان أبى ممن أجاب داعى المصريين (الإسماعيلية) وقد سمع منهم ذكر (النفس..) على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخى، وكان ربما تذاكرا بينهما وأنا أسمعهما وأدرك ما يقولانه، ولا تقبله نفسى، وابتدآ يدعوانى أيضًا إليه. ويجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند"[١]

ولقد قيل إن ابن سينا أو الجوزجانى نفى انتماءه الشيعى من باب الحيطة والحذر، كيف يكون ما ذكرسابقًا حذرًا وهو قد لوث سيرة أبيه وأيضًا ورط أخاه الذى كان دائمًا يعيش برفقته عندما صرح بانتمائهما الإسماعيلى فى النص السابق. إن ما كان ابن سينا يرفضه هو قبول الدعوة الفلسفية الفاطمية، وهذا لأسباب

(١) ابن سينا، منطق المشرقيين - المكتبة السلفية - محب الدين الخطيب، القاهرة ١٩١٠ م، ص ٤. (المترجم)

عقلانية بحتة، ومن المحتمل أنه نظرًا لتكوينه الفلسفى والعلمى العظيم ظل شيعيا معتدلا، كما كان بالضرورة أبوه قبل اعتناقه لمذهب الإسماعيلية الفاطمية.

كان ابن سينا كثير الاستذكار وذكيا، سابقًا لسنه، لديه ثقة كبيرة فى نفسه، كما سيحدث فيما بعد عندما أحرج أستاذه فى الفلسفة أبا عبدالله الناتلى. درس الفقه الإسلامى على يد الفقيه أبى محمد إسماعيل بن الحسين الزاهد [مات عام ٤٠٢/١٠١٢]، الذى يعود إليه الفضل فى تلقى المذهب الحنفى. أساتذته فى الطب، الذين لا يذكرهم، هم أبومنصور الحسن بن نوح القمرى، وأبوسهل عيسى بن يحيى المسيحى. وقد كانت علوم ابن سينا الطبية هى السبب فى شهرته لأن أطباء بلاط نوح الثالث بن منصور دعوه للاستشارة عندما مرض ذلك الأمير، وقد شكر الأمير ابن سينا وضمه إلى بلاطه، وسمح له بالدخول إلى مكتبته الملكية العامرة الموجودة فى مبنى يتكون من العديد من القاعات المليئة بدواليب مكتظة بالكتب، وقد تكدست الكتب فوق بعضها بعضًا.

"فدخلت دارًا ذات بيوت كثيرة، فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض، فى بيت منها كتب العربية والشعر، وفى آخر الفقه، وكذلك فى كل بيت كتب علم مفرد فطالعت فهرست كتب الأولين، وطلبت ما احتجت إليه منها، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضا من بعد."[١]

وبما أنه كان على اطلاع على الكتب القديمة الخاصة بالإغريق، فإننى أشك فى أنها عبارة عن كتب إيرانية قد اختفت فيما بعد لأن تلك المكتبة قد احترقت.

بعد ذلك مات والد ابن سينا، واضطر هو للعمل فى القصر إلى أن احتل "القراخانى إيلك نصر بن على "المعروف "بإيلك خان" بخارى وأنهى حكم العائلة السامانية. وحتى لا يبقى تحت الحكم التركى ذهب إلى (جورجان) كركانج[٢] عاصمة

---

(١) المرجع السابق، ص ٦ . (المترجم)

(٢) تم ضبط بعض أسماء الأعلام والأماكن الجغرافية تبعًا لما جاء فى سيرة ابن سينا الموجودة فى العديد من كتبه مثل : تسع رسائل، ومنطق المشرقيين . (المترجم)

خوارزم، ومن المحتمل أن ذلك كان عام ٩٩٩/٣٨٩. وبقى هناك فى حماية أبى الحسين سهل بن محمد سهيلى، وزير الشاه أبى العباس على بن ميمون بن محمد، حيث عمل كفقيه للمذهب الحنفى. لكن، نحو عام ١٠٠٩/٣٩٩ أو بعد ذلك بقليل، ترك ابن سينا على عجل جرجان وعبر الصحراء السوداء الرهيبة "جارجم" وذلك فى صحبة أخيه والطبيب المسيحى أبى سهل بن عيسى بن يحيى المسيحى، وبدأ رحلة طويلة من مكان لآخر استمرت لعدة سنوات. وكان سبب ذلك هو رغبته فى عدم الوقوع فى قبضة الفاتح التركى والسنى المتحمس محمد الغزنوى. وعندما وصل إلى نسا [خرائب على بعد عدة كيلومترات من أخشاباد عاصمة تركمنستان الحالية]، سار بعد ذلك إلى باورد وطوس، ومن الضرورى أن يكون قد دار حول نيسابور وبقى فى ساغان، وسمنيقان وجاجرم [وهى جاجيرم وقورجان].

لقد كان يبحث ابن سينا عن بلاط يستطيع أن يعمل فيه. ولكن عندما وصل إلى جرجان وجد أن الأمير شمس الدين المعالى أبا حسن قابوس بن وشمكير قد تم خلعه وسُجن ومات فى السجن. وهكذا اضطر إلى الهرب من جديد إلى مرتفعات دمستان؛ على الضفة الشرقية لنهر كاسبيو؛ وعندما هدأت الأمور عاد إلى جرجان بعد عام ١٠١١/٤٠١ حيث دخل فى خدمة السلطان فلك المعالى المنوجهر، وهناك اجتمع به كاتب سيرته فى المستقبل وصديقه المخلص أبوعبيد عبدالواحد بن محمد الجوزجانى. بعد ذلك ذهب إلى الرى، حيث عمل فى خدمة السيدة الوصية على عرش ابنها القاصر، أبوطالب رستم بن فخر مجد الدولة البويهى. ولقد اضطرته الصراعات السياسية إلى الانتقال إلى قزوين ثم بعد ذلك إلى همذان. حيث دعاه الأمير شمس الدولة ليعالجه من ألم في القولون حيث اصطحبه معه فى حملاته العسكرية ضد قيرمسين [اليوم قيرمانشاة] والثاروم، وهى من أقاليم الديالمة، وهم فرقة إسماعيلية متطرفة.

وعند موت شمس الدولة، حاول ابن سينا الدخول فى خدمة أمير أصفهان علاء الدولة أبى جعفر محمد الدوشمنزار، الذى يُدعى كاكويه، لكن عندما اكتشفت

محاولته تم سجنه فى قلعة فردجان، والذى كتب فيها العديد من كتبه، من بين تلك الكتب، الكتاب المثير للجدل "رسالة حى بن يقظان". وبعد أن خرج من السجن، أقام إقامة جبرية فى همذان فى منزل رجل علوى (من المحتمل أن يكون أباطالب علوى الذى أهديت إليه قصيدة تُنسب لابن سينا) ولقد هرب ابن سينا مع أخيه والجوزجانى، وعبدين حيث تخفوا جميعًا فى ثياب الصوفية ووصلوا إلى أصفهان حيث منحه الأمير علاء الدين مكانًا للإقامة وأدخله فى حمايته، حيث تحول عنده إلى مساعد ومستشار وطبيب. وقد قام بعدة رحلات مع الأمير وكانت دائمًا من أجل الهروب أو محاربة الغزنويين، وعندما استولى الغزنويون على أصفهان نهبوا منزل ابن سينا وأخذوا معهم بعض مخطوطاته.

إن سيرة ابن سينا وكتبه تحتوى على العديد من الإشارات حول محاوراته وعن تلاميذه، ومن بين هذا يهمنا فقط علاقته – سواء أكانت مثيرة للجدل أم لا – مع مجموعة مفكرين مسيحيين، والإشارة الخاصة بأن يكون من بين تلاميذه مزدكيون، وبخاصة مزدكى مهم كان موضع تقدير منه مثل "كياء".

وفيما يتعلق بملامح شخصيته، فقد قدمها لنا الجوزجانى على أنه رجل قوى يعمل بلا كلل، ويكتب بلا ملل، لكنه يحب السهرات الماجنة التى كان يبدأها بعد الانتهاء من العمل. وكان محبا للطعام والشراب الجيد، فمنذ أن كان شابا وهو يعاقر الخمر ليجدد قواه، كذلك كان كثير الجماع. وقد مرض بمرض فى الأمعاء الذى كان يتزايد بشكل مستمر، ربما يكون السرطان، حيث كان يتعاطى الأفيون لتهدئة الألم، ومنه مات فى همذان، حيث تم دفنه ربما فى يوم الجمعة الأولى من رمضان عم ١٨/٤٢٨ يونيه عام ١٠٣٧، وهناك تم حفظ قبره، وأقيم عليه فى عهد شاه إيران الأخير ضريح أثرى.

ب- مدى علاقته بالفلسفة الإسلامية:

فى السيرة الذاتية المذكورة، يحكى ابن سينا قائلاً:

"(عندما) أحكمت علم (المنطق) و(الطبيعى) و(الرياضى) ثم عدلت (الإلهى) وقرأت (كتاب ما بعد الطبيعة) فما كنت أفهم ما فيه، والتبس على غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لى محفوظًا وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، وأيست من نفسى، وقلت هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . وإذا أنا فى يوم من الأيام، حضرت وقت العصر فى الوراقين، وبيد دلال مجلد ينادى عليه، فعرضه علىَّ فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة فى هذا العلم، فقال لى اشتر منى هذا فإنه رخيص أبيعكه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه، فاشتريته فإذا هو كتاب (أبى نصر الفارابى) فى "أغراض كتاب ما بعد الطبيعة". ورجعت إلى بيتى وأسرعت قراءته فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لى محفوظًا على ظهر قلب وفرحت بذلك وتصدقت فى ثانى يوم بشىء كثير على الفقراء شكرًا لله تعالى."[١]

وإذا اضفنا هذا النص الى أوجه التشابه فى موضوعات كثيرة بما فى ذلك وجود كتابين وهما "فصوص الحكم"، و"عيون المسائل"، وهما منسوبان لكلا المفكرين، لا يبقى لدينا أدنى شك فى وجود علاقة بين الاثنين، على الرغم من أننا نرى أن العقلانية والطوباوية الاجتماعية للفارابى قد تخففت عند ابن سينا سواء فى كتبه المنهجية أو الكتب التى تدور حول مصير الإنسان. بالإضافة إلى ذلك، فإن المفكر الإيرانى الكبير قد تعمق فى فلسفة أرسطو بشكل كبير جدا وبعناد، على الطريقة التى كانت معروفة حينذاك، حيث سيكتشف بسرعة أنه المتابع الأكبر لفكر الأستاذ الإغريقى.

ج- مقدمات كتاب "الشفاء" وكتاب "منطق المشرقيين":

إن مقدمة كتاب "الشفاء" التى كتبها فى أصفهان بعد أن كان قد أنهى ذلك الكتاب الكبير، ومقدمة كتاب "منطق المشرقيين"، التى كتبها بعد الأول، تم تقديمهما

---

(١) المرجع السابق ص ٦ . (المترجم)

كدليل غير قابل للخطأ او المناقشة على وجود فلسفتين مستقلتين ومتناقضتين – إلى حدٍ ما – لابن سينا. ونص "مقدمة الشفاء" والخاص بالموضوع هو التالي:

"ثم رأيت أن أتلو هذا الكتاب بكتاب آخر أسميه (كتاب اللواحق) يتم مع عمرى، ويؤرخ بما يفرغ منه فى كل سنة، يكون كالشرح لهذا الكتاب وكتفريع الأصول فيه، وبسط الموجز من معانيه .

ولى كتاب غير هذين الكتابين، أوردت فيه الفلسفة – على ما هى فى الطبع، وعلى ما يوجبه الرأى الصريح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره، وهو كتابى فى (الفلسفة المشرقية). وأما هذا الكتاب فأكثر بسطًا، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة .

ومن أراد الحق الذى لا مجمجة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب، ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء وبسط كثير، وتلويح مما لو فطن له، استغنى عن الكتاب الآخر فعليه هذا الكتاب"[1]. (٢)

أما نص مقدمة كتاب "المنطق" التى يتحدث فيها عن الموضوع الذى نحن بصدده فهو كالتالى:

"وبعد فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلامًا فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو ألف، ولا نبالى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين ألفا عن غفلة وقلة فهم، ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة الشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم، ولم ينل رحمته سواهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم فى تنبيهه لما نام عنه ذووه وأستاذوه وفى تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض، وفى ترتيبه العلوم خيرًا مما

---

(١) ابن سينا، الشفاء – المنطق، نشر وزارة المعارف العمومية – الادارة العامة للثقافة ١٩٥٢، القاهرة، ص ٩٤. (المترجم)

رتبوه، وفى إدراكه الحق فى كثير من الأشياء، وفى تفطنه لأصول صحيحة سرية فى أكثر العلوم، وفى اطلاعه الناس على ما بيَّنها فيه السلف وأهل بلاده، وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول.. من مد يديه إلى تمييز مخلوط وتهذيب مفسد، ويحق على من بعده أن يلموا شعثه ويرموا ثلمًا يجدونه فيما بناه، ويفرعوا أصولا أعطاها، فما قدر من بعده على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه، وذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره، فهو مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر الى مزيد عليه أو إصلاح له أو تنقيح اياه .

وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم، وكان الزمان الذى اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه . ثم قابلنا ذلك بالنمط من العلم الذى يسميه اليونانيون (المنطق) - ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره - حرفًا حرفًا، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى وطلبنا لكل شىء وجهة، فحق ما حق وزاف ما زاف .

ولما كان المشتغلون بالعلم شديدى الاعتزاء إلى (المشائين) من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم، وأكملنا ما أراده وقصروا فيه ولم يبلغوا إربهم منه، وأغضينا عما تخبطوا فيه وجعلنا له وجهًا ومخرجًا ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون . فإن جاهرنا بمخالفتهم ففى الشىء الذى لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه باغطية التغافل... لكنكم أصحابنا تعلمون حالنا فى أول أمرنا وآخره وطول المدة التى بين حكمنا الأول والثانى"(١)

---

(١) ابن سينا منطق...، المرجع المذكور ص ٦٢ - ٦٤. (المترجم)

"وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا _ أعنى، الذين يقومون منا مقام أنفسنا – وأما العامة من مزاولى هذا الشأن فقد أعطيناهم فى كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم[1]".(٣)

وفى نص مقدمة الشفاء، يفرق ابن سينا بين طريقتين تم من خلالهما عرض الفلسفة: الطريقة العامة لأتباع أرسطو الإسلاميين، وطريقة شخصية وحرة من أى التزام. والمهم فى كتاب "المنطق" هو منْ هم هؤلاء المشرقيون الذين يشير إليهم، وهم ليسوا الإغريق. كانت هناك علوم مصدرها شعوب أخرى مثل الهنود والإيرانيين والكلدانيين... إلخ، وهم يسمون المنطق بأسماء أخرى مختلفة عن كلمة منطق. هل هى إشارة إلى المعارف البوذية والغنوصية والمانوية والمزدكية...إلخ ؟. من الممكن أن يكون ذلك، لأنه من المحتمل أن المشرقيين الذين يشير إليهم هم أهل خراسان. لكن ابن سينا لا ينتقد أرسطو وإنما يمدحه، وإن الذين ينتقدهم هم أولئك الذين أرادوا أن يوضحوا فكره ويكملوه بدون أن يحققوا ذلك. ولهذا، فهو أراد أن يؤلف كتبًا أرسطوطاليسية، وقد نجح فى ذلك.

وهكذا، فإن وحدة فكر ابن سينا غير قابلة للنقاش؛ لكن الوحدة لا تعنى التماثل والتناسق. والإنسان يطلب أكثر مما تزوده به العقلانية البحتة، وهو وفريقه كانا يحتاجان لذلك. ومن هنا يوجد طريقتان فى تقديم المعرفة: الطريقة التى يمكن أن نسميها فلسفية وعلمية بالمعنى الخاص بالعصور الوسطى لهذين المصطلحين، والباطنية والرمزية، والمتمثلة فى مؤلفات أخرى مثل "حى بن يقظان"، و"الطير"، و"سلمان وإبسال"، ...إلخ. ولا يجب أن ننسى، مع ذلك، أنه خلال إقامته فى سجن حصن فارداغان، كتب ابن سينا أيضًا "القولانى"، وهو أحد مؤلفاته الطبية الدقيقة جدا. وبما أن تحليل مؤلفات ابن سينا حول مصير الإنسان سوف يتم فيما بعد، فالآن من المناسب فقط الإشارة إلى بعض المشاكل الخاصة بالترتيب الزمنى لمولفاته ومعناها وأهميتها.

---

(١) ابن سينا، منطق المشرقيين، المرجع المذكور ص ٦١. (المترجم)

د- إشارات الترتيب التاريخي لبعض مؤلفات ابن سينا : تعددها ومعناها

يُنسب لابن سينا حوالى ٢٥٠ كتابًا. وفى السيرة التى كتبها الجوزجانى ذكر ٤٥ كتابًا ويمكن - بالإضافة إلى الكتب الأخرى التى تظهر من خلال إشارات موثوق بها - أن يرتفع هذا العدد إلى ٩٢ كتابًا. بعض هذه الكتب، مثل كتاب "الشفاء" المذكور، عبارة عن موسوعة ذات حجم كبير لكل أنواع المعارف، المندرجة فى الفلسفة أو فى الطب، وذلك مثل كتاب "القانون". ومحتوى هذه الكتب يشمل المعارف التى كانت موجودة حينئذٍ، والتى كانت تُعرف على أنها علم الحساب، والفلك، والنبات، والأخلاق، والفيزياء، والهندسة، والقواعد والمنطق، والطب، والميتافيزيقا، والموسيقى، والزهد - التصوف، والشعر والسياسة، والخطابة، والعقائد، وعلم الحيوان. والموضوعات تتكرر وتتوسع وتتلخص فى كتابات تنتمى لفترات مختلفة، وهى ذات أحجام مختلفة، مثلما فى "الشفاء"، و"النجاة"، والدانيش *Danis* - و"الحدود" و"الإشارات"...إلخ.

ومن الصعب وضع ترتيب زمنى دقيق لكل هذه الكتب، ولكل كتاب على حدة، لكن لدينا معلومات كافية لكى نقوم بترتيب نسبى. فمن خلال سيرته الذاتية نعرف أن ابن سينا كتب خلال وجوده فى بخارى: الكتب التالية "الحكمة العروضية"، و"الحاصل والمحصول"، و"البر والإثم"، ومن خلال سيرة الجوزجانى، نعرف أنه فى جرجان كتب "المختصر الأوسط فى المنطق"، و"المبدأ والمعاد"، و"الإرشاد الكلى"، ومختصر "الماجسطى"، وبدأ فى تأليف "القانون". فى الرى كتب "الأضحوية". فى همذان بدأ تأليف "الشفاء" [عن النفس]، وكتب "الأدوية القلبية" وربما "الإشارات" وجزءًا من "المباحثات" [الأول والثالث]؛ وفى سجن فارداغان ألف "الهداية"، و"حى بن يقظان"، و"القولنج". وخلال إقامته الجبرية فى منزل العلوى كتب "الطير". فى أصفهان كتب "لسان العرب"، و"الإنصاف" و"النجاة"، وأنهى "الشفاء" وكتب مقدمته، وألف بالفارسية كتاب "**Danis name-i-al-Alai**". ومن خلال مقدمة "الشفاء" نعرف أنه قبل أن يكتبه كان قد ألف "منطق المشرقيين"، ومن خلال هذا الكتاب الأخير نعرف أنه سوف يكتب كتاب " اللواحق".(٤) وتكفى

هذه الإشارات لنعرف أنه لم يوجد مطلقًا تطور ثورى حقيقى فى فكره، وإنما هو تباين داخل الخط- المعنى العام، لكن أيضًا، على الرغم من وحدة فكره وتزامن مجهوده فى كتابات ذات أحجام مختلفة، تميز دائمًا بالازدواجية الفلسفية- العلمية، والباطنية- الرمزية.

٢- منطق ابن سينا:

أ- جهد ابن سينا فى علم المنطق:

تبعًا للجوزجانى، فإن أستاذه ابن سينا قد صارحه بأنه لا يوجد لديه وقت لكتابة شرح على مجموعة كتب أرسطو، وعندئذٍ كتب كتابًا يلخص أفكار تلك المجموعة: وهو"الشفاء". وبالنسبة لدارس اليوم، والذى قد تعود على مختصرات كتب الفلسفة، فإن "الشفاء" يبدو واحدًا منها، لكن يجب أن نتذكر أنه الأول من نوعه من حيث الحجم والعُمق. فى هذا الكتاب يعرض ابن سينا كثيرًا ويناقش قليلاً، ويذكر رأيه أمام الأفكار المختلفة حيث يتصرف كما لو كان حكمًا .

وإذا كان لدينا نصف كتاب "الشفاء" تقريبًا، وثلث كتاب "النجاة"، وكذلك الدانيش، و"الإشارات" واضفنا إلى ذلك "المنطق"، وكتب أخرى، فسيتبين لنا أن ابن سينا قد توسع كثيرًا فى الكتابة عن المنطق. ومن الناحية الظاهرية، فإن الانطباع الذى يحدث لنا هو أن عرضه عن المنطق عبارة عن متابعة مختصرة لكتاب "الأورغانون" لأرسطو، ويُضاف إلى ذلك الأشياء المعتادة من تأييد لتلك الآراء من خلال أدلة من كتاب إيساغوجى لفرفريوس الصورى (**Isagoge**)، وجالينوس، يحيى النحوى؛ ولكن عند التعمق قليلاً يظهر التأثير الرواقى. ولما كان مجهود ابن سينا فى مجموعه فى المنطق لا ينفصل عن المجهود العام الخاص بالعصور الوسطى، فإننا سوف نقتصر على بعض الأشياء الجديدة التى تظهر فى القضايا والقياس المنطقى المشروطين.

ب- المنطق الشرطى:

ذكر أرسطو فى "تحليلاته الأولى "أى كتاب "القياس" أو "أنالوطيقا الأولى" القياسات الشرطية، وقد وعدنا بالعودة إليها [50b،5-1] وهو ما لم يفعله مطلقًا تبعًا لما نعرفه. وابن سينا لم يستخدم الكتاب المنسوب لأرسطو حول القياس الشَرطى، ولا الأفكار الخاصة بالكتاب المفترض ليحيى النحوى، وعلى العكس يلاحظ وجود تشابه بين طريقة جالينوس وابن سينا فى القضايا والقياسات المنطقية المشروطة. بالإضافة إلى ذلك فإن المنهج المتبع فى تحليل "القياس الاستثنائى" يوجد به أوجه تشابه مع قياس الفيلسوف الرواقى كريسيبو فى **Indemonstrabilia** .

أوضح مثال على ذلك هو عرض الكتاب الثامن للقياس فى "الشفاء"، الذى يعالج فصلاه على التوالى: "تعريف القياس الاستثنائى" و"وصف القياس الاستثنائى"، والذى يتكون من مقدمة واحدة مشروطة قائمة على التخيير بين أمرين (تخييرية). ويفرق ابن سينا بين نوعين من القياس: "الاقترانى" و"الاستثنائى". والقياس الاقترانى ينقسم بدوره إلى نوعين: حملى وشرطى (categorico - condicional). فى النوع الأول سواء المقدمات والنتائج هى قضايا (حملية) حتمية وحاسمة، وفى النوع الثانى تمثل إحدى القضايا شرطًا وبالتالى فإن النتيجة يجب أن تكون أيضًا مشروطة، ووضع وحالة الحد الأوسط هو الذى يحدد وجه القياس.

وفى القياس الحملى/ الحتمى، يقبل ابن سينا الأشكال الثلاثة التقليدية بدون أى تغيير إلا المتمثل فى أنه يضع فى الشكل الأول الحد الأصغر قبل الحد الأكبر؛ كذلك فالقضايا الشرطية تقدم الأشكال الثلاثة. واذا كانت المقدمتان تمثلان قضايا شرطية فإن الشكل الأول يتطلب أن يكون الحد المتوسط سابقًا على الاثنين، وفى الشكل الثالث يستلزم أن يكون الحد المتوسط نتيجة للاثنين. وعندما تكون إحدى القضايا مشروطة والثانية (حملية) حتمية، فإن الحد الأوسط يكون إما نتيجة للمقدمة المشروطة، للمقدمة (الحملية) الخبرية أو سابقًا على واحدة أو أخرى. وفى كلتا الحالتين، فإن الأشكال (الحالات) الممكنة تكون ثلاثة؛ ففى الشكل الأول يكون الحد

الأوسط فاعلا للجملة الخبرية وخبرًا للجملة الناتجة عن الجملة الشرطية أو مقدمًا عليها ؛ وفى الشكل الثانى هو خبر للاثنين، وفى الشكل الثالث فاعل لكليهما.

والأشكال الثلاثة تنقسم بدورها إلى أنماط خاصة تبعًا لنوع وكمية (عدد) المقدمات. وفى حالة القياس الاستثنائى، فإن المقدمة الصغرى هى قضية شرطية، والمقدمة الكبرى هى قضية خبرية حملية. وعندما تكون المقدمة الشرطية قضية متصلة يمكن أن يكون الاتصال كاملاً أو غير كامل، وفى الحالة الأولى: أى الاتصال الكامل سوف يكون لدينا أربع طرق، وفى الثانية اثنتان.

وتكون المشكلة أكثر تعقيدًا عندما تكون المقدمة الشرطية عبارة عن قضية منفصلة. ويقبل ابن سينا ثلاث طرق للقضية: الأولى يمكن أن تُسمى خبرًا منفصلا حقيقيا، ويكون حقيقيا دائمًا عندما تكون إحدى القضايا المنفصلة حقيقية والأخرى مزيفة أو إذا كانت الحقيقة والزيف يختلفان تبعًا للطريقة. كذلك قد توجد طريقتان عندما تكون المنفصلة الحقيقية مكوَّنة من جزأين. وفى حالة المنفصلة الحقيقية التى لها أكثر من خيارين، فإن ابن سينا يقبل طريقتين.

ونوع ثان من المقدمات المنفصلة (التى تقوم على التخيير بين أمرين) يتكون من تلك المقدمات التى يكون فيها عضوا الانفصال (التخيير) صحيحين، فى هذه الحالة يوجد طريقة واحدة فقط. والنوع الثالث من المقدمات المنفصلة يشمل المقدمات التى تحتوى على انفصال والتى طرفاها يكونان مزيفين(غير حقيقيين). وتبعًا لابن سينا فهذا النوع ليس له استعمال علمى. وهكذا، فإن بنية المسيرة الجدلية- المنطقية المتبعة من قبل ابن سينا بها أوجه تشابه مع الخمس حالات غير المثبتين لكريسسيبو، والتى عرفها جالينوس، على الرغم من أنها داخلة فى اتجاه آخر، ويعتبرها جزءًا من الطرق المقبولة من قبله.(٥)

ج- تصنيف المعارف:

لقد سار ابن سينا بكل دقة على نهج أرسطو عند ترتيب المعرفة؛ حيث تنقسم المعرفة إلى نظرية وعملية. والمعرفة الأولى، أى النظرية، تنقسم بدورها إلى ثلاثة علوم: العُليا والوسطى والسُفلى؛ والعُليا هى الفلسفة الأولى [الفلسفة الأولى]، والميتافيزيقا

[مابعد الطبيعة] أو العلم الإلهى: أما الثانية فهى علم الرياضيات [الحساب والهندسة والفلك والبصريات والموسيقى النظرية]. والثالثة هى الفيزياء أو علم الطبيعة. أما المعرفة العملية فتشمل علم الأخلاق والسياسة.

٣- تعريف علم الميتافيزيقا [ما وراء الطبيعة]:

أ - مفهوم الذات وتشابهه وقياسه:

إذا كان فى مجال المنطق لا توجد فى فكر ابن سينا أصالة غير عادية وقد اقتصرت أصالته على أن تمثل تميزًا شخصيا، فإن هذا المفكر الإسلامى - نقولها بكل بساطة - كان عبقريا فى مجال الفيزياء، وما كان يعرفه الناس فى العصور الوسطى عنها، بما فى ذلك ما جاء فى "النفس" و"الميتافيزيقا". إن نظامه المتجانس الخاص بالذات، ورؤيته عن الكون وجدليته ومنطقه (الصعب الفهم) المحكم سيلعب دورًا حاسمًا بالنسبة لدارسى الفلسفة المسيحية، واليهودية والإسلامية، وابن رشد فقط هو الذى سيكون قادرًا على تفكيك (نقد) هذا المختصر، وأكثر من هذا فإن شرحه لأرسطو لم يستطع القديس توماس الإكوينى أن يتبناه بالكامل على الرغم من الشجاعة الجدلية التى تميَّز بها هذا القديس.

ونقطة الانطلاق الجدلية - ليست التاريخية - والتى تحدثتُ عنها بإسهاب فى مؤلفات أخرى، هى اعتبار الميتافيزيقا العلم الأول والأساسى، لأن الذات هى أصل كل الأشياء وذلك عندما تظهر فى شكل محسوس، وتكون بذلك موضوعًا وهدفًا غير مباشر لكل العلوم. ومع ذلك، هذه العلوم تنشغل بالذات بشكل غير مباشر فقط عندما تكون موجودة فى موضوعاتها الخاصة. أما الميتافيزيقا، فعلى العكس، هى العلم الذى يهتم بدراسة الذات مستغنيًا عن كل المظاهر العارضة الأخرى التى تظهر الذات من خلالها فى العالم المادى. وهذا هو أكثر المعانى عمقًا لذلك الاسم: "ما يكون هناك وراء الطبيعة". وفى المقام الثانى، فإن الميتافيزيقا تقودنا إلى المبادئ الأولى ولبداية كل البدايات، إلى الله، ولهذا تُسمى أيضًا العلم الإلهى.

وللوصول إلى مفهوم الذات، ينطلق ابن سينا فى كتاب "الشفاء" من الأشياء المحددة، بينما فى كتاب "النجاة" ينطلق من تحليل مفهوم "الواحد"، وتوجد أوجه تشابه بين التحليلين. لكن أيضًا يمكن الوصول إلى هذا المفهوم من خلال الحدس:

"يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة وخلق كاملا لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج إلى أن يحس وفرق بين أعضائه فلم تتلاق أو تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشكك فى إثباته لذاته موجودًا ولا يثبت مع ذلك طرفًا من أعضائه ولا باطنًا من أحشائه ولا قلبًا ولا دماغًا ولا شيئًا من الأشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضًا ولا عمقًا"(١)

وهذه هى البرهنة المشهورة الخاصة "بالإنسان الطائر" وهى سابقة بعيدة لموقف عقلانى مشابه للكوجيتو **COGITO** لديكارت.

وعند الوصول إلى مفهوم الذات على أنه المبدأ الأساسى لكل ما هو موجود، فإن ابن سينا يؤكد نظرية تشابه (قياس) الذات، وذلك عندما نشير إلى ذات الأشياء المحددة - قبل أن نعالج قضايا الذات الخاصة بكونها واجبة بذاتها (واجبة الوجود) أو ممكنة بذاتها وواجبة بسبب آخر - نذكر الذات من حيث أنها ذات، وهو مفهوم واسع جدا. وعلى الرغم من أن ابن سينا لم يكن قد حدد نوع التشابه (القياس) الذى يقصده، فإن مفهومه عن التشابه يمكن أن يتضح من خلال نظرية (طبيعة) الوجود المتصور لفكرة الذات.

ب - التفرقة بين الذات الواجبة بذاتها والذات الممكنة بذاتها الواجبة بسبب غيرها:

إن التفرقة القياسية بين الذات الواجبة بذاتها(واجبة الوجود) والذات الممكنة بذاتها والواجبة بسبب غيرها ليست مبدأ يسمح فقط بالإشارة إلى قياس محدود،

---

(١) الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس) من كتاب الشفاء، ص ١٨ .(المترجم)

وإنما هى نتيجة لفكرة الذات. بالإضافة إلى ذلك، فإن افتراض أن ابن سينا يجزم بأن كلتا الذاتين تشترك فى اسم واحد يعود لأسباب سابقة على الميتافيزيقا أو خارجة عن إطارها، قد نتج عن تفسير فكره على يد المفكرين اللاتينيين أو مؤرخى الفلسفة، ولكن لا توجد فى نصوص ابن سينا نفسها ما يوافق أو يؤكد ذلك. والأسباب الوحيدة الخارجة عن إطار الفلسفة التى ربما كانت لديه هى أسباب لاهوتية، ولكن هذه الأسباب اللاهوتية تدافع بشكل أكبر عن القياس (التشابه) أكثر من دفاعها عن وحدة الدلالة والمصطلحات والاشتراك فيها. والمشكلة يحلها نص من "شروح فى اللاهوت" Glosas a la Teologia لأرسطو المزيف:

"وجود تلك الماهية ليس إلا نفس الوجود وليس شيئًا يلحقه الوجود، بل هو نفس الوجود الذى يلحق الماهية وليس له وجود آخر حتى ينظر هل هو له بإمكان، وهو فى نفسه وجود، وهو أعم من وجود الإمكان ووجود الوجوب، فمن حيث تلتفت إليه من أنه وجود ليس لك أن تحكم عليه بتخصيص إمكان أو وجوب. وأما كونه للماهية فممكن بإمكان للماهية وواجب من الأول ذلك الوجوب، هو ذلك الوجود من حيث هو ذلك الوجود. وهذا الإمكان ليس جزءًا من ذلك الوجود حتى ينقسم به، بل هو حال لازمة لتلك الماهية من نفسها. وذلك الوجوب هو حال لتلك الماهية مقيسة إلى الأول. والوجود نفسه، من حيث هو معتبر بنفسه، وجود فقط لا شىء من الأشياء الأخر، بل ربما قارنها من غير أن ينقسم بها فى نفسه[1]."[2]

وبالتالى، فإن الإشارة الأولى للذات تكون من حيث مجرد كونها ذاتًا فحسب، وهو مفهوم أكثر اتساعًا من الذات الواجبة والذات الممكنة. ومفهوم الذات أساسه

---

(١) عبدالرحمن بدوى، أرسطو عند العرب " دراسة ونصوص غير منشورة ، الطبعة الثانية و ١٩٧٨، وكالة المطبوعات – الكويت، ص ٦١.(المترجم)

(٢) لتوضيح النص السابق نقول إن الذوات تنقسم إلى واجبة الوجود، وهى التى لا يمكن تصور عدمها أو عدم وجودها، لأن هذا يوقع فى تصور المستحيل، وهى ذات واحدة لا تتعدد. وهذه وجودها عين ماهيتها. أما الذات ممكنة الوجود فيمكن تصور عدمها، فليس لها وجود حتمى أو ضرورى من ذاتها وإنما تكتسب الوجود من غيرها، فإذا صدرت عن واجب الوجود أصبحت واجبة الوجود بغيرها لا بذاتها، وهكذا . (د. مدكور)

التشابه، ولنتساءل من أى نوع من المشابهة - القياس؟ هذا هو الذى لم يقله مطلقًا ابن سينا؛ وهو ما لا يجب أن يحدده أحد وينسبه له.

فمفهوم الذات من حيث إنها ذات لا يقتصر(فقط) على التناقض الجدلى مع "اللا ذات". إن التعبير الذى وضعه ابن سينا "حال الوجود" يعبر عن حال الذات بصفة عامة مقابل التحديد للذات المحددة [موجود]. والمسافة بين الذات الواجبة بنفسها(واجبة الوجود) **PER SE** والذات الممكنة بنفسها والواجبة بسبب آخر تمثل خطوة جدلية ثانية. من حيث إن ابن سينا يعتبر، انطلاقًا من تراث أرسطو المتأثر بالأفلاطونية الحديثة ومن مصادره الخاصة، أن الموقف الفلسفى الوحيد الممكن هو الالتزام [الوقوف] بين الموقف الخاص بأرسطو القائم على الجوهر فيما يتعلق بالذات المحددة والموقف الخاص بأفلاطون الذى يقوم على الماهية فيما يتعلق بالذات كشيء كلي. ومن خلال فعل الكينونة البسيط لا يمكن معرفة أى شيء بطريقة مباشرة، ونحتاج لعملية تخطيط عقلية. والذى يمكن للإنسان أن يتأمله (يعتبره) هو الذات الواجبة بذاتها والذات الممكنة بذاتها. والطابع الخاص جدا للأولى يجب أن نراه فيما بعد، أما الطابع الخاص بالثانية فإنه يقدم من خلال التعريف بثلاث تصورات: فهى ذات من حيث إنها ذات، وهى ذات ممكنة بنفسها، وهى ضرورية بسبب ذات أخرى.

وفى التصور الأول للذات لا يوجد أى فرق، فهى ذات ولا شيء أكثر من هذا. وفى النقطة الثانية، يمكن تحليل معنى الإمكانية ودرجاتها. والحالة الثالثة تبين تدرج الوجود الضرورى الذى تم تلقيه واكتسابه من آخر وكيفيته. والانتقال الوجودى للمعنى الثالث يعبر عنه من خلال "الماهية "، وهى مختلفة عن الذات المحضة "ذات"، حيث إنها لا تمثل تكوينًا للذات وإنما تمثل أمرًا ملازمًا لها بشكل مستمر.

٤ - الكيفية المتعددة للذات:

إن ابن سينا يفرق بين ثلاثة أنماط أساسية للذات: النوع الخاص بالأشياء الحقيقية، والنوع الخاص بالتقديم المجرد لتلك الأشياء، والنمط الخاص بالعلامة المتصورة **(signo intencional)** .

وبنفس الطريقة عندما يعالج درجات الذات، فبجانب الذات التى هى بنفسها والذات التى هى بغيرها، يضع الأشياء المنفية وأوجه النقص. ففى الذات التى بنفسها هى جوهر، يميز بين الصورة غير المادية المنفصلة، والصورة المادية، والمادة التى هى جوهر ولكن ذات قيمة أقل. والأولى: وهى الصورة غير المادية تشغل أعلى رتب الجوهر وهو دائمًا بالفعل؛ والثانية: الشكل المادى هو جوهر لأنه جزء من الجواهر التى تبقى دائمًا بالفعل، والثالثة: المادة وهى جوهر بالقوة. لكن بالإضافة إلى الجوهر، فإن فكرة الذات تصاحب كل الأشياء، وهذه الفكرة توجد فى شكلين، سواء بصورة محددة كشيء قد تحقق، أو التى توجد فى عقولنا فقط، أما الحالة التى لا يمكن أن تحدث فهى الخاصة بالشيء الذى لا يوجد سواء فى شكل محدد أو فى عقولنا.

أ- الذات المتصورة INTENCIONAL :

إنه من الممكن لبعض الأشياء أن توجد، بشكل صحيح، فى الروح ولا توجد حقيقة فى الأشياء الخارجية. هذا النوع من الوجود يدعى وجودًا متصورًا (أى فى النية أو الذهن). والشيء غير الموجود يمكن أن نعرفه من خلال تصور العقل فقط له؛ ويمكن أن ننسب له صفات سلبية فقط، إذا كنا قد منحناه بشكل مسبق وجودًا مقصودًا. بل وحتى كلماتنا تحمل فى داخلها إشارة، ويجب أن تتعلق أو تشير، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إلى واقع ما. فمثلاً عندما نقول "الحشر أو البعث سيحدث" فإننا ننسب وجودًا عقليا لكل كلمة (مصطلح) من تلك الجملة، وبعد ذلك فقط ننسب شيئًا لشيء آخر. وبالتالى، فلكى ننسب خبرًا أو صفة لشيء، فإن هذا الشيء يجب أن يوجد من الناحية الذهنية، ولو تكلمنا بشيء من الدقة فإن الكلمات التى تعمل عمل الخبر فقط يمكن أن تُنسب إلى أشياء لها وجود متصور (عقلى). والعلاقات التى يمكن أن توجد بين الأشياء (الموجودة من الناحية) الذهنية والأشياء المحددة يمكن أن تكون من ثلاثة أنواع:

١- أن الذات (المتصورة) عقلا تخص شيئًا حقيقيا.

٢- أن الذات (المتصورة) عقلا تخص نفى (نقص) الشيء.

٣- أن الذات (الموجودة) عقليا تتمثل فى علاقة بسيطة فقط.

وفى الحالات الثلاث فإن الذات الموجودة عقليا تعتمد على الشيء الحقيقى الذى يُؤكد أو يُنفى أو يكون له علاقة معها.

هذه النظرية قادت ابن سينا إلى فكرة "الذات المتصورة". حيث يختلف المفهوم الذى يكونه العقل عن الأشياء تبعًا لطبيعة وماهية ذاتها، فهناك الأشياء التى توجد بشكل كثيف لدرجة أنها تفرض نفسها على العقل، وعلى العكس، فإن الأشياء التى توجد بشكل ضعيف مثل الحركة والزمن والمادة فى كثير من الأحيان يكون من الصعب تصورها، وهذا يعود إلى أن ذاتها ضعيفة جدا. وهكذا فأوجه النقص لا يمكن تصورها بالعقل الموجود بالفعل بشكل مطلق، لأن النقص يفهم عندما تفهم العادة الخاصة به. وهذه الفكرة عن الذات المتصورة، والمأخوذة من خلال ملاحظة ذكية من قبل أرسطو، تم استخدامها لشرح العلاقة بين "الشيء" الذى هو هدف المعرفة و"الفاعل" لها. وهكذا فمن خلال القوة التعبيرية للمفهوم السابق فإننا نضع الشكل الذى تم تجريده فى علاقة متصورة مع الأشياء المحددة. لكن، بالإضافة إلى ذلك، فإن الإنسان نفسه هو ذات منفتحة على الأشياء، لها "ميل" نحو امتلاك ذات متصورة. وحتى داخل آلية (نظام) المعرفة، فقد وضع ابن رشد نظام التصورية- بنفس الشكل الذى سيظهر فى القرن الثالث عشر على يد المدرسة الفلسفية اللاتينية فيما بعد - حيث فرق بين "تصورات محسوسة"، و"تصورات قابلة للإدراك"، و"تصورات متوسطة أو وسيطة"؛ وفرق - كذلك - بين التصورات الأولى والتصورات الثانية، وفرق بين تصورات شكلية وتصورات موضوعية.

ب- الفرق الحقيقى بين الماهية والوجود:

منذ أيام ابن رشد والقديس توماس حتى اليوم يُنسب لابن سينا التفرقة الحقيقية بين الماهية والوجود، ويضاف أنه يعتبر أن الوجود يمثل عارضًا بسيطًا للماهية. وإذا بدأنا بهذا التأكيد الأخير، وفهمنا ما كان عادة يفهمه القديس توماس

على أنه "عرضى"، فإن ابن سينا لم يصغ مطلقًا هذه الفرضية، بل والأكثر من ذلك أنه يبدو أنه قد احتاط لهذا اللوم عندما سمى الوجود الملازم غير الضرورى "لواحق" وميزه عن العارض البسيط الذى أطلق عليه "عرض". لكنّ التفرقة الحقيقية لا تظهر عند ابن سينا بشكل بدهى جدا كما يعتقد البعض؛ وذلك عند رؤيتها من خلال نصوص القديس توماس.

إن هذه التفسيرات تنتمى إلى تاريخ الفلسفة، وفى النصوص الأصلية نجد فقط تفرقة حقيقية بين: الذات الممكنة والذات الواجبة؛ كما نجد تأكيدًا: أن الوجود يكون زائدًا على الماهية. ولقد كان ابن رشد هو أول من لاحظ ذلك:

"لقد ارتكب ابن سينا خطأ كبيرًا عندما افترض أن الأول والذات يعنيان شيئًا مثل الاستعدادات (القابليات) التى تُضاف إلى ماهيات الأشياء. إن المرء ليتساءل كيف استطاع هذا الرجل ارتكاب خطأ بهذا الحجم. الإجابة هى أن ابن سينا كان قد سمع علماء الكلام من أبناء ديننا ومزج تنظير هؤلاء مع الميتافيزيقا الخاصة به".

ج- كيفية الذات والفكرة اللاهوتية عن الخلق:

لقد وفق ابن رشد بشكل كامل عندما أشار إلى أن ابن سينا انطلق من الفكرة اللاهوتية الخاصة بالخلق. إن الميتافيزيقا التى تقوم على فكرة الجوهر الخاصة بأرسطو عندما اعتبرت المادة أزلية لم تترك لله هامشًا ليخلق فيه. ومن ناحية أخرى، إذا تم قبول أن الأشياء لها فى جواهرها (ماهياتها) ذات، فإن الله لن يخلق شيئًا، أو سوف تدخل فى ذاته أوجه النقص...إلخ. وبالتالى، فمن المناسب أن يضيف الله الوجود الضرورى للأشياء التى هى ممكنة فحسب. إذن، فالوجود شىء خارج عن الماهية ويضاف إليها، والذوات فى نفسها لا تستحق الوجود، والذى يمنحه لها هو الله، وهو الذات الوحيدة الضرورية بذاتها (الواجبة الوجود). والأشياء ذوات ممكنة بذاتها (غير لازمة الوجود) تتحول إلى واجبة بسبب آخر، أى بواسطة فعل الله، الذى يتحد فيه الجوهر والوجود فجوهره موجود لأنه واجب

الوجود . والأشياء على هذا الوجه لها ذوات ممكنة فحسب، ووجودها يتم من خلال فعل الخلق. والشيء نفسه يحدث فيما يتعلق بالوحدة؛ فالذات فى نفسها ليست واحدًا ولا كثيرًا، إنها محايدة - أى لا عدد لها - والوحدة والكثرة لا تدخل فى تكوينها، وإنما الوجود هو الذى يجعلها واحدة أو متعددة.

والوجود يبقى خارج الذات منسوبًا إليها لكن بدون أن ينتمى إليها بصورة ضرورية أو تكوينية؛ على الرغم من أنه فى الذات الحقيقية فقط، تصاحب الماهية دائمًا كلا من الوحدة والوجود. ولهذا فإن الوجود شىء مصاحب غير تكوينى ولا ضرورى، ويمكن أن يقارن بالشىء العارض، حيث يقارن به لكن لا يتمثل فيه. إن ابن سينا لم يتكلم مطلقًا بشكل صريح عن التفرقة الحقيقية بين الماهية والوجود. ولقد كان القديس توماس الإكوينى هو الذى نسب للمفكر المسلم التفرقة بالشكل الذى فعله هو عندما فسر مبدأ ابن سينا الخاص بأن الوجود شىء خارجى عن الذات .(٦)

واستنادًا إلى التفرقة بين الذات الممكنة بذاتها والواجبة بغيرها، يقوم ابن سينا بالتفرقة فى المفاهيم بين الماهية والوجود إلى أن ينهى ذلك مؤكدًا دائمًا نفس الشىء:" أن الوجود ممنوح للذوات بشكل عارض ويصاحبها "، وأن الوجود خارج عن التعريف، ومضاف إلى الجوهر، "وأنه يوجد فرق بين ما يتطلبه الجوهر وما يتطلبه الوجود".

"فكثير مما ليس بذاتى هو بهذه الصفة مثل كون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين فإنه صفة لكل مثلث ولا يفارق فى الوجود ولا يرتفع فى الوهم حتى يقال إنا لو رفعناه وهمًا لم يجب أن نحكم أن المثلث غير موجود وليس بذاتى، ولا أيضًا أن يكون وجوده للموصوف به مع ملازمته بينًا فإن كثيرًا من لوازم الشىء التى تلزمه بعد تقرير ماهيته تكون بينة اللزوم له، بل الذاتى ما إذا فهم معناه وأخطر بالبال معه لم يمكن أن يفهم ذات الموصوف إلا أن يكون قد فهم له ذلك المعنى أولا "[١]

---

(١) النجاة فى المنطق والإلهيات، ابن سينا، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٤، ص ٣ . (المترجم)

وكل هذا أساسى لنفهم قصد ونية ابن سينا من إعلان أن الوجود فى الأشياء المحددة ينتج عن عملية الخلق من خلال العلل الموجودة فيها.

٥- الماهيات والكليات والموصوفات:

أ - رتب الجواهر:

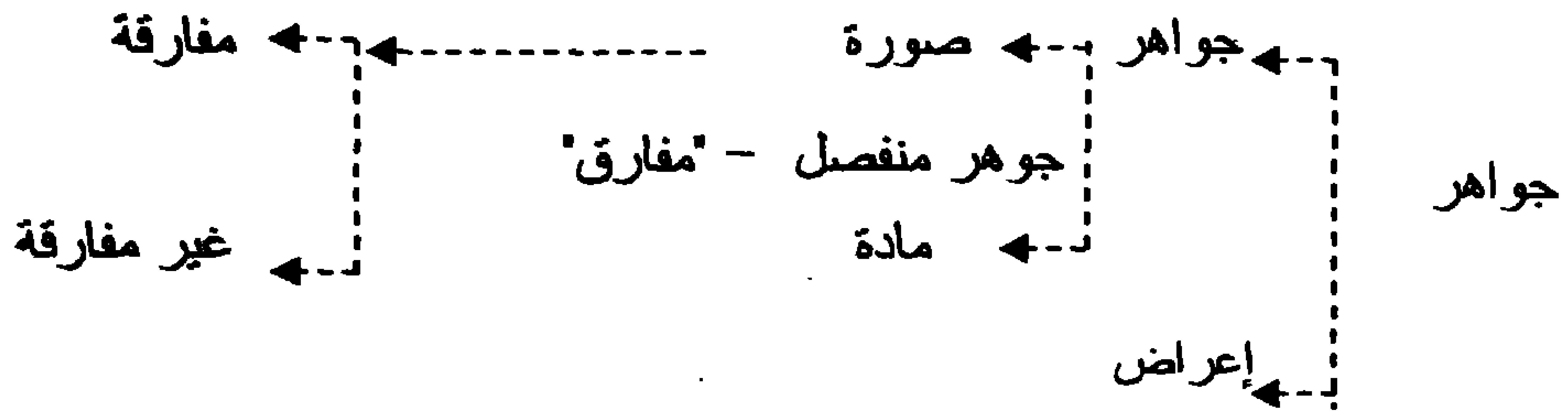
إن ترتيب الذوات(الماهيات) يوضع انطلاقًا من كمال الفعل الذى قد ينتج عن وجودها بالفعل، حيث تحتاج هذه الذوات إلى مصدر يمنحها وجودها. وهكذا، فإن المادة تتلقى الذات(ذاتيتها) من خلال الصورة وتتلقى الأعراض ذاتيتها من خلال الفاعل الملازم لها. والصورة المنفصلة فقط هى التى يمكنها أن يتلقى ذاتها بدون أى وسيط. وتبعًا لهذا المبدأ فإن الجواهر تترتب على الشكل التالى:

الذوات :

- جواهر
- أعراض

الجواهر :

- صورة
- جوهر مفارق
- مادة الصورة : - مفارقة
  - غير مفارقة



خارج وفوق هذه الرتب الخاصة بالماهيات(بالجواهر- الذوات) نجد الذات (الحقيقية). والجواهر هى ما يمكن أن يوجد، والذات (الحقيقية) هى التى تمنح الجواهر الوجود. والذوات المحددة، هى كل ما هو موجود. وكل الأشياء يوجد بها شيء يشبه الفراغ يُملأ بتلقى الوجود الذى يأتى من الذات الوحيدة الحقيقية التى لا يمكن اختراقها: أى من الله الذى يجعل تيار الذات الذى لا ينفذ يفيض على الأشياء؛ ومن هنا ستبدأ الطريقة الرئيسية لابن سينا لإثبات وجود الله.

لقد أراد ابن سينا تأكيد العظمة الكبرى للذات التى يمكن لله فقط أن يحوزها بشكل مطلق؛ حيث افترض أن الطابع المحدود للجوهر يتمثل فى وجود الفراغ الذى لا مفر منه من أجل أن شيئًا ما يمكن أن يوجد فيما بعد بشكل منفصل ومختلف عن الآخر. وكل شيء من الأشياء المحددة الموجودة لابد أن يكون قد تلقى سلفًا وجوده، ولكن أيضًا يجب أن يكون قد تشكل فى جوهره بشكل يمكن من خلاله أن يتلقى الذات؛ وهذا الشرط للجوهر هو الإمكانية أو الاحتمالية .

فى الماهيات (الجواهر) الموجودة، تتحدد الإمكانية من خلال أربعة عناصر: النوع، والفصيل، والمادة والصورة. وإذا أردنا النزول حتى الجوهر المحض فيجب أن نميز بين ما هو عارض، وما هو موجود بصورة ملازمة وهو الذى يصاحب الجوهر دائمًا، وبين ما هو متعلق بها وما هو مكون له بشكل فعلى. وما هو جوهرى بشكل أساسى يجيب على سؤال: ما هو؟، ولهذا فإن الجوهر يعبر عنه المصطلح العربى الفصيح "ماهية". وإذا سألنا: ما هو الإنسان ؟ فإن الإجابة الجوهرية الوحيدة هى أنه حيوان عاقل، لأن الصفات الملازمة التى تصاحب جوهره

دائمًا لا تغير بشكل أساسى ذلك الجوهر. وهكذا، فيمكن أن ينسب لشخص محدد صفة مناقضة لعامة نوعه، فعلى سبيل المثال فإن كل البشر سيفنون، ولكن لو أن الله جعل شخصًا ما لا يموت، فإنه سيظل إنسانًا، فالفناء أو الوفاة صفة ملازمة تصاحب صفة الإنسانية، ولكنها لا تمثل صفات جوهرية فيه. إن الصفات التكوينية فقط هى التى تنتمى للجوهر بشكل مطلق، أما الطباع الملتصقة، فعلى العكس، تنتمى للجوهر من خلال شروط خاصة بالنوع أو الفصيلة. فالإنسان مثلا لديه القدرة على الحب لأنه كائن عاقل، كذلك لديه القدرة على الإحساس لأنه حيوان، ولديه القدرة على التكاثر لأنه كائن حى.

ب- الـكـليـات:

التمييز بين الذات الممكنة والضرورية تبعًا للطريقة التى يقوم بها ابن سينا، ليس فقط يتحكم فى هيكل الأشياء وجوهرها، وإنما يطرح قضية الكليات والتى تؤثر بطريقة ما فى تحقق الماهية المحددة. وهذه الكليات يمكن أن تقدم بثلاث طرق:

١- مثل الأفكار التى تظهر فى الأشياء المحددة، بمعنى الطبيعة فى الأشياء المحددة.

٢- مثل تلك المفاهيم التى يمكن أو لا يمكن أن توجد بشكل محدد فى أشياء فردية؛ لكن يمكن نسبتها إلى عدة أشخاص بمعنى الطبيعة العقلية.

٣- كجواهر خالصة، بمعنى الطبيعة فى ذاتها.

والطبيعة معتبرة فى ذاتها تخصها الوحدة الشكلية؛ ولكى تتلقى الوحدة الرقمية يجب أن يكون قد تم تحقيقها بشكل محدد، ولكى تتلقى الإرادة الكلية المتصورة **UNIVERSALIDAD INTENCIONAL** يجب أن يكون قد تم التفكير فيها. ومن حيث نظام الجوهر الدقيق، يجب أن تسبق الطبيعة فى ذاتها الطبيعة الحقيقية والطبيعة المتصورة، ولكن لكى تظهر هذه الأسبقية على المستوى الوجودى فيجب أن يصحبها الوجود من ناحية الشكل الخارجى.

ج- دحض عقيدة أفلاطون الخاصة بالأفكار:

على الرغم مما لا يزال يقرأ حتى الآن فى مراجع كثيرة، فإن ابن سينا لا يقبل الوجود المسبق للأفكار بالشكل الذى يراه أفلاطون؛ وقد رفض نظرية

أفلاطون فى نصين طويلين فى كتاب "الشفاء". النص الأول هو الفصل الذى يحمل عنوان "دراسة نقدية لآراء الفلاسفة القدماء حول الأفكار ومبادئ الرياضيات"، والنص الثانى هو الفصل التالى "دحض مبادىء الرياضيات والأفكار". والفلسفة تمت انطلاقًا من البحث المادى / الفيزيقى وصولا إلى الرياضيات ومنها إلى الميتافيزيقا؛ وفى هذا التطور حدثت خطوات بلا طائل. إحدى هذه الخطوات هى خطوة سقراط وأفلاطون [لأن ابن سينا يرى سقراط من خلال نصوص أفلاطون] والخطوة الأخرى، هى التى قام بها تلميذا أفلاطون وهما إسبيوسيبو وجينوكراتيس **Jenocrates ،Espeusipo** . إن عرض ابن سينا لنظرية أفلاطون عن الأفكار يتميز بالدقة، ويميز بوضوح كبير الفروق بين أتباع أفلاطون فى عهد الأكاديمية الأول وبين تيار فيثاغورث الذى جاء بعد ذلك.

وبعد أن يعرض فكر أفلاطون فإنه يرفضه من خلال خمسة أدلة تقود إلى خمسة مبادئ أساسية:

١- أن مفهوم "الكلية" يمكن أن يتحقق (ينطبق – يوجد) بصورة محددة فى الأشياء الفردية.

٢- الكلية، معتبرة فى ذاتها، ليست خاصة أو غير خاصة، وإنما هى عامة.

٣- أن الكلية فى ذاتها لا تخضع لأى ظروف خارجية.

٤- الكلية، وبدون أن تفقد وحدتها الشكلية، يمكن أن توجد بشكل محدد، متحققة فى الأفراد الخاصين بها.

٥- المفاهيم الرياضية تكون غير منفصلة لأنه سواء تلك الماهيات أو الأشياء المادية لها علل؛ على الرغم من أنه فى حالة الذوات الرياضية يمكن أن تكون جواهر مختلفة عن الجواهر المدرجة فى الرتب.

ولو أن ابن سينا كان قد قبل الافتراض الأفلاطونى فى مجمله، لربما حطم نظريته عن النظام الكونى، لأنه لو وجدت ماهيات خالدة وأزلية قابلة للإدراك، على هيئة مفاهيم أو تصورات من وجهة نظر أفلاطون، فإن الله كان سيعرفها

بشكلٍ ما، ويفكر فيها، ويدخلها فى ذاته، وإذا لم يفعل ذلك فهذا معناه أن هناك شيئًا انفصل عن ذات الله المطلقة. لكن لو أن الله لديه "المفاهيم"، بصيغة الجمع، فإن هذا معناه دخول التعدد فى الذات الإلهية؛ وهو ما يعرض وحدة الله للخطر. وبالتالى، فإن الله يعرف ذاته فقط وهى الخاصة بوجوده نفسه.

د- نظرية التجريد:

كذلك لا يوجد للكليات وجود حقيقى فى عقلنا، وإنما هى شيء متصور فحسب، وذلك بواسطة العلاقة التى تحدث من خلال التجريد. والتجريد له أربع درجات: محسوس، ومتخيل، وتقديرى وعقلى. والنوع الأول يتم من خلال الحواس، والنوع الثانى يجرد الصورة من المادة، ولكن لا يدخل فى ذلك الخصائص (الصفات) الملازمة، النوع الثالث يحدد الصور المتصورة، والنوع الرابع يجرد وينزع الصورة الخالصة الخالية من كل العلاقات المادية.

وعملية التجريد تحدث بالطريقة التالية: العقل الإنسانى يتلقى ويحفظ فى الخيال الصور المحسوسة التى تكون متحدة بها خصوصيات(صفات) حسية ومادية ونوعية وكمية؛ هذه الأشكال المحسوسة تكون مرتبة بشكل مقصود داخل نظام باقى العمليات العقلية. ويتم ذلك من خلال طريقة خاصة تتمثل فى علاقتها مع الكليات. ويعمل العقل الفعَّال على هذه الصور المحسوسة المقصودة عندما تتصرف أرواحنا كما لو كانت عقلاً غير فعَّال. ويحتاج - للتحول من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل - لفعل عقل هو دائمًا بالفعل. والعقل الفعَّال يعتبر بالنسبة لأنفسنا مثل الشمس بالنسبة للأعين. فالشمس مضيئة فى نفسها بالفعل، ومن خلال ضوئها، يتحول ما هو غير مرئى إلى مرئى بالفعل.

"عندما تتأمل القدرة العقلية الأشياء الخاصة التى توجد [بشكل متصور] فى الخيال ويَشع فوق القدرة العقلية ضوء العقل الفعَّال، يتم تجريد تلك الأشياء من المادة ومن صلاتها وتبقى مطبوعة فى النفس العاقلة، وليس ذلك لأنها منقولة من الخيال إلى عقلنا، ولا لأن الفكرة، التى تظل مقيدة بالصلات [المادية]، قد

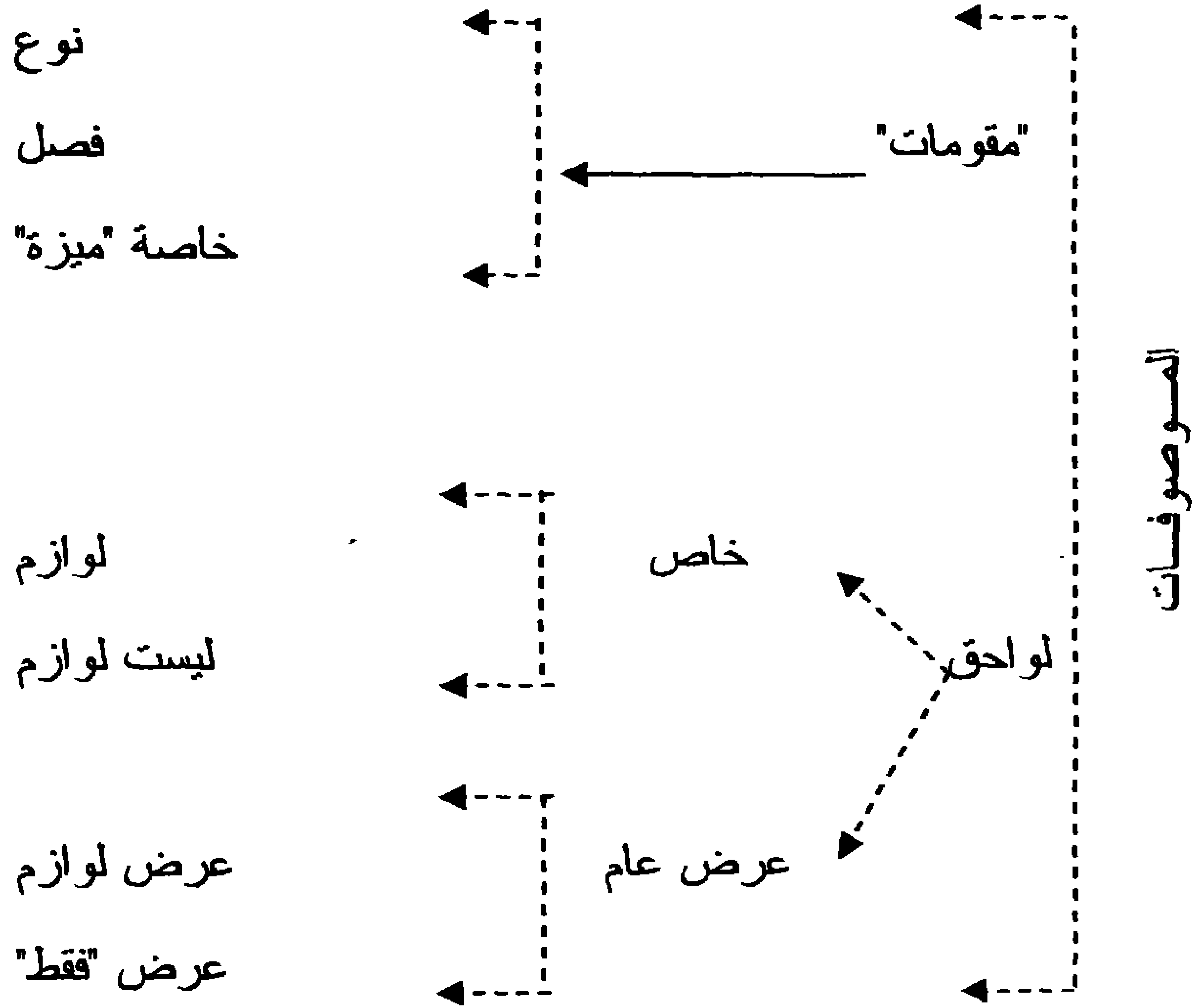
تكوّن، بواسطة ذاتها ومن خلال ذاتها، تجريدًا يعطى صورة مشابهة لنفسها؛ وإنما بمعنى أن النفس، عند تتأمل الأشياء الخاصة، تكون مستعدة لتلقى ما تفيض به عملية التجريد عليها، وهو ما يقوم به العقل الفعَّال. فالأفكار والاعتبارات هى حركات تجهز النفس لتلقى التيار [من العقل الفاعل]."

ويقوم العقل الإنسانى بإعداد وتهيئة العملية التى يقوم بها العقل الفعَّال، ويعتبر نشاط العقل الفعَّال ضروريا بسبب أوجه القصور التى يتصف بها الجانب المادى للروح الإنسانية. ومع ذلك، يلعب موقف عقلنا المتحقق دورًا حاسمًا عند وضع العلاقة المتصورة للكليات. وعملية الكليات تبدأ من حضور الشىء، والذى يتكيف معه عقلنا، الذى يستعد فى نفس الوقت ليلتقى بالعقل الفعَّال الذى يضىء كلا من الشىء وعقلنا. وبعد حدوث عملية التحقيق (الحضور) تحدث عملية التجريد بمعناها الصحيح وذلك بواسطة العقل بالفعل حيث يمنح الكلية العقلية قيمتها من حيث إنها كلية متصورة، حيث يستطيع حينئذٍ نسبة الكلية المتصورة للأشياء المحددة الحقيقية. هذه العلاقة المتصورة للكلية تقوم على المقارنة وتعتبر الأشياء الفردية كما لو كانت طرفًا مباشرًا فى المقارنة، فى حين أن الكلية الميتافيزيقية تشير إلى تلك الأشياء كحد أخير.

هـ - نظام الأشياء التى يمكن أن توصف [الموصوفات]:

انطلاقًا من مفهوم الكلية، وضع ابن سينا هيكله الخاص بنظرية الموصوفات [الأشياء التى يمكن أن توصف]، وداخل هذه النظرية يظهر مفهومه الخاص عن الأعراض، وهو الموضوع الذى فهمه الفلاسفة اللاتينيون بصفة عامة بشكل خاطئ جدا. وفيما يتعلق بالموصوفات الثلاث الأولى؛ وهى النوع والفصل والخاصة، لا يوجد أى شىء جديد، لكن لا يحدث نفس الشىء بالنسبة للذاتى والعرض العام. ابن سينا يستعمل لفظ "لواحق" بمعنى أنه "ما لا يمثل عنصرًا جوهريًا"، وداخل ما هو مشتق يميز بين ما هو لازم وبين ما هو عرضى. لكن، العرض بدوره، ينقسم إلى عرض

لازم وعرض عام. وهكذا فمن خلال متابعة دقيقة لمصطلحاته، تترتب الموضوعات حسب الشكل التالى:



٦- بنية الذات المحددة:

بعد مفهوم ابن سينا للماهية يجب أن يؤخذ فى الاعتبار العناصر التى تكون بنية الذات المحددة: العلل الأربعة [العلة الفاعلة، والمادة، والصورة، والعلة الغائية]. هذه العلل، فيما يتعلق بتأثيرها، تتميز بأفضلية خاصة وذلك انطلاقًا من طابع ذاتها وليس بسبب الأسبقية من حيث الزمن. ويمكن لهذه العلل أن تكون، - بنفسها per se- أو من خلال ما هو عرضى، موجودة بالقوة أو بالفعل، وبعيدة أو قريبة، عامة أو خاصة، ذاتية أو نوعية.

أ-الهيولى واحتماليتها المطلقة:

لكى نعرف بنية الذات المحددة يجب الانطلاق من تحليل الهيولى أو من (صفة) الاحتمالية المحضة لها، لأن المادة لكى توجد بالفعل تحتاج إلى تلقى الصورة. على الرغم من هذا، فإنها تعتبر جوهرًا بسبب عدم حاجتها لمتلق مختلف عنها أو لفاعل بقوة. والهيولى فى ذاتها تعتبر موجودة دائمًا بالقوة، ويتمثل جوهرها فى استعدادها لاستقبال الصور؛ ويجب فهمها على أنها ذات حقيقية بالقوة غائبة، وهى المادة الثانية والتى فى الذات المحددة تقوم بعمل الهيولى فيما يتعلق بالصورة.

ونظرية المادة والتى تقوم على أن للمادة استعدادًا خالصًا للتأثر (للتلقى) تحمل فى طياتها النظرية الأفلاطونية الجديدة والتى تعتبر المادة ذات طبيعة شريرة نسبيا، لأنها تدخل فى الذوات أقصى قدر من التعدد(الكثرة) مبتعدة بها عن الخير المطلق. ولكى تتجاوز المادة حالة كونها مجرد احتمال، يجب أن تحقق من خلال الصورة، لأن المادة والصورة يمثلان جواهر غير كاملة تتكامل فيما بينها بشكل متبادل. والصورة التى تتحد مع الجسم، لا تعتمد فى ذاتها على المادة، ولكنها لا يمكن أن توجد منفصلة عنه. وأن فرق الرتبة بين المادة والصورة تكمن فى أن المادة جوهر بالقوة والصورة جوهر بالفعل.

ب- تكوين المادة- الصورة :

بعد افتراض حالة النقص الأنطولوجية الشديدة للمادة، من السهل شرح اتحادها مع الصورة؛ حيث يوجد لديها ميل طبيعى نحو الخير وهو الذات. وهكذا، "فنظرًا لخوف المادة من أن تبقى دائمًا مثل الصحراء القاحلة الجرداء، فإنها ترغب فى الصورة الغائبة، وتعانق بشدة هذه الصورة التى تمنحها الوجود الذى تتوق إليه". وإذا اعتبرنا المادة فى ذاتها "فهى مقام: العدم أى "اللا ذات" "*no- ser*"، وعندما يكون لها صورة فإنها تحوز العدم النسبى "اللا ذات النسبية" فقط، لكن إذا

لم يكن لديها صورة فسوف تهاجم من قبل العدم المطلق أى "اللا ذات المطلقة." وبالتالى، فإن الشىء الوحيد الذى يوجد فى المادة من الذات هو ميلها نحو الصورة.

"إن المادة تشبه امرأة لعوب ووضيعة، ومع ذلك فهى موضع شفقة وعطف بسبب قبحها الواضح للعيان، وعندما تنزع حجابها يغطى دائمًا عيبها الأخلاقى عيوبها البدنية."

وعندما ترك ابن سينا نفسه مشدودًا ومتعلقًا بهذه المقارنة الأفلاطونية الحديثة فقد أكد بأن المادة، مثل الكائن الحقير أو الوضيع؛ لا يمكن أن تشعر بحب خالص [عشق] نحو الصورة، وإنما يدفعها إليه ميل جسدى وغريزى وشهوانى "شوق" نحو تلك الصورة التى تمثل آلية الفاعل الذى يعطى لها الذات، التى تحقق المادة وتكملها. وعلى العكس، يقتصر دور المادة على منح الصورة طابعًا فرديا ومحددًا (تتميز به وتعرف من خلاله) ، ومن خلال هذا التفاعل بين المادة والصورة ينشأ الجسم على هيئة جوهر مستمر ومتحد، بأبعاده الثلاثية التى تنتج من كونه محدودًا.

ج- اكتساب الأشياء للطابع الفردى:

ولكى تتم عملية تكون الجسم بشكل كامل، فيجب أن تحل وتنزل الصورة الأساسية على كل من العناصر الأولية: وهى المادة الأولى، والفاعل [موضوع]، والمادة الثانية، والعنصر المتلقى [عنصر] والعنصر الجزئى "اسطقس". وهذه الصورة تنتمى إلى رتبة الجوهر، وهى مختلفة عن الصورة الجسمية، التى تنتمى إلى درجة الكمية. ومع ذلك، فإن الصورة الأساسية، وهى الضرورية لتكوين الذات المحددة، لا تكفى لأن مَلكة التفرد [أى جعل الأشياء فردية] هى من ملكات ووظائف المادة، فهى المبدأ الوحيد الحقيقى للتفرد؛ ولا تتجاوز الأعراض (الخارجية) عن كونها علامة على ذلك . ولما كانت المادة عامة، فلكى تعمل كوسيلة لإعطاء الشكل الفردى، فإن عليها أن تحدد كميتها تبعًا للذات التى سوف

تتشكل بواسطة التجسيد وتتحدد بواسطة الكمية. وبالتالى، فإن الصورة الجوهرية تمثل البداية للوصول إلى المادة التى تتميز بأن لها كمية محددة. وهذه المادة المقدرة كميا هى التى تجعل (من) الصورة فردًا، لأن المادة لا يمكن أن تُستَقبَل بدون أن يتم استقبالها فى نفس الوقت.

٧- مساواة الذات الضرورية(الواجبة الوجود) بالله:

أ- بنية الذات الضرورية(الواجبة الوجود):

لقد انطلق ابن سينا فى كل القضايا الميتافيزيقية التى ناقشناها من افتراض أولى: الذات الواجبة بنفسها (واجبة الوجود) التى تمنح للذوات الممكنة بنفسها فحسب الوجود. وإلى حدٍ ما، فإن ما يرغب ابن سينا فى تجنبه هو أنه هناك شىء ما يمكن أن يخرج عن سلطان الخالق؛ ويريد أن يؤكد أن الوجود يجب أن يكون أمرًا خارجيا عن الجوهر ويمثل نعمة يمنحها الله بصورة حره.

وعالم الأشياء المحددة يكون محكومًا عليه (يتميز) بالتغير، ويمثل القوة الفاعلة عندما يكون فاعلا، ويبدو قوة سلبية وذلك عندما يكون مفعولا فيه. وهذه القوى هى استعدادات توجد فى شىء ما، وتمثل علة للتغير الذى يحدث فى الشىء الآخر؛ فالقوة السلبية توجد فقط عندما يفتقد الفعل وتستخدم للمحافظة على الخواص الطبيعية للأشياء، أما القوة الفعالة فتوجد حين يعمل مبدأ التغير ويتم تطبيقه . والقوة المطلقة أو المادية تكون غير محددة بشكل مطلق، وهى سلبية بشكل محض؛ أما القوة الممكنة، والتى يطلق عليها "عادة"، فيمكن أن تتجه نحو فعل ما بشكل أفضل من توجهها نحو عكسه، أما القوة المعتادة، أو كمال القوة فتكون فعالة بأقصى درجة. ومع ذلك، فلكى يتم الفعل فإنه يحتاج إلى تلقى الوجود، الذى يتم فى القوة المتصورة، أى فى الماهية التى لا تتناقض مع نفسها. وهذا يحدث بهذه الطريقة فى الأشياء القابلة للفساد، والتى تسبق القوة فيها الفعل، أما فى الذوات غير القابلة للفساد فإن الفعل يسبق القوة. وبالتالى، فالفعل هو الكمال، والقوة هى نقص؛

الفعل هو الخير والذات والقوة هى اللاذات « no- ser » والشر النسبى. وكل الأشياء تسير فى طريقها للكمال، من تغير إلى تغير، ومن فعل إلى فعل، وكحلقة أخيرة لكل القوى الفاعلة يظهر الفعل الخالص، والذات الواجبة بذاتها.

ومفهوم ابن سينا عن الذات الضرورية (واجبة الوجود) يوجه الجدلية الداخلية لفكره. إن مجرد الاحتمالية البسيطة تمثل شيئًا لا غنى عنه لتحقيق الذات المحددة، من حيث إنها شىء يتعلق بالذات. والممكن هو عكس الضرورى، أى أن ما هو معتبرًا فى ذاته لا يتطلب الحاجة إلى الذات. وبالتالى، فكل ما هو موجود يمكن أن ينقسم إلى نوعين أساسيين: الذات الضرورية بنفسها (الواجبة الوجود)، وهى تلك التى يكون من التناقض افتراض أنها لا توجد، والذات الممكنة، وهى التى يمكن افتراض أنها لا توجد بدون أن يمثل ذلك أى تناقض. وإذا كانت الذات الممكنة بنفسها موجودة بشكل حقيقى فذلك لأنها تحولت إلى ضرورية بسبب ذات أخرى.

إن كل الذوات الممكنة **ENTES** (الكائنات) هى ذوات محدثة. والعلل لا يمكن أن تمتد إلى ما لا نهاية، ولا أن تشكل مجموعًا تكون فيه الأجزاء ممكنة، ويكون الكل ضروريا. وكذلك ليس من المنطقى افتراض أن الذوات الممكنة يمنح كل منها الآخر ضرورة الوجود التى لا تمتلكها كل ذات بنفسها، يمكن فقط أن نستنتج أن الذوات الممكنة موجودة بسبب علة ضرورية بذاتها وهى التى تمنح ضرورة الوجود لكل الذوات. هذه العلة هى الذات الضرورية بذاتها (واجبة الوجود)، يجب أن تكون وحيدة لأن الحاجة إلى ذات (واجبة) لا يمكن أن تمثل حالة عامة، فى هذه الحالة إما أن توجد الذات خارج الجوهر، أو داخله. عندما تكون خارج الجوهر لن تكون ضرورية بذاتها، وإذا كانت داخل ذاتها فإنه يكون من المستحيل التمييز بين العديد من الذوات الضرورية.

والذوات تتميز فيما بينها بنوع من النقص، أو بعرض، أو بجوهرها. وإذا أكدنا أن الذوات الضرورية المختلفة تختلف فيما بينها بسبب نقص، فإننا نعترف أن واحدة منها (قد – يمكن) تمثل مجموعًا (لها)، أو أن فى الذوات الأخرى الباقية ينقص شىء ما، وهو ما يعتبر مناقضًا لما تعنيه كلمة ذات ضرورية. وأن افتراض

أنها تتميز بالأعراض هو تأكيد على أن عَرَضًا ما يجب أن يتّحد بشكل ضرورى مع الذات الضرورية؛ وهو ما يعتبر أمرًا غير منطقى. وإذا كانت جواهر الكائنات الضرورية المختلفة متباينة، فإن أحدها لن يكون ضروريا. وبالتالى، فإن الذات الضرورية بذاتها (الواجبة الوجود) تكون وحيدة وغير حادثة، ولا يمكن أن ننسب لها أية صفة، لأنها ليس لها أى نوع أو تركيب، وليست لها ذات إلا وجودها الضرورى. "فالوجود الضرورى ينتمى إلى الذات الضرورية بنفس الطريقة التى ينتمى بها الجوهر للذوات الأخرى."

ب- إثبات وجود الله:

يشير ابن سينا إلى أربع طرق لإثبات وجود الله:

١- من خلال الحركة؛

٢- من خلال العلة؛

٣- من خلال التفرقة بين ما هو ممكن وما هو ضرورى؛

٤- بتحليل معنى لفظ " الذات".

وأول احتمالين يتم اختصارهما فى الاحتمال الثالث؛ فالاحتمال الأول يعالج من الناحية المادية، والاحتمال الثانى يمثل تحليلا دقيقًا لمعنى العلة، وعلى العكس، فإن ابن سينا لم يمل مطلقًا من تحديد (تقديم - شرح) الدليل الخاص بالاحتمال الثالث. لكن الأدلة التى استخدمها لإثبات وجود الذات الضرورية بنفسها، مقابل الذوات الممكنة فحسب، فسرها الفلاسفة اللاتينيون على أنها دليل صريح على وجود الله، حيث أرجعوا إلى ابن سينا ونسبوا إليه أصل دليل عدم لزوم الوجود (الحدوث) الذى قال به القديس توماس الأكوينى. وبوضوح، فإن ابن سينا لم يعالج بشكل صريح إشكالية دليل وجود الله. والذى حاول إثباته هو ضرورة وجود ووحدانية الذات الضرورية بذاتها. وإذا فسرنا هذه الأدلة على أنها دليلٌ ضمنى

على وجود الله، فلا يجب أن نعتبرها كدليل لاحق، لأنه يضعها فى الميتافيزيقا، وليس فى الفيزياء، وهو ما سيلومه عليه ابن رشد فيما بعد.

بالإضافة إلى ذلك، فلقد انطلق ابن سينا عندما أعد أدلته من مفهوم منطقى يقوم على الاستدلال من العلة إلى المعلول عن الذات الضرورية، حيث اعتبرها الذات التى توصف بضرورة وجوب الوجود استنادًا إلى جوهرها هى، الذى يتمثل فى الوجود الخاص بها نفسها. وعلى مدى شرحه لعملية الإثبات، إذا رغبنا فى أن نطلق عليها هذا الاسم، يستعمل تعبيرات من النوع التالى: "إن الذات الواجبة هى التى من التناقض افتراض أنها لا توجد" أو "من الأمور المتناقضة اعتبار أن ضرورة ذات الله تأتى إليه من ذات أخرى." لكن فى كتاب "الإشارات" يبدو هذا التأكيد:

"تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلا عليه . لكن هذا الباب أشرف وأوثق، أى إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود"

وفكرة الذات الضرورية تتمثل فيما هو موجود بذاته بالضرورة وليس له جوهر إلا وجوده الضرورى. ولهذا يضيف ابن سينا أن الأشخاص الأذكياء الذين يعرفون ماذا يعنى ذات ضرورية بذاتها لا يحتاجون لإثبات وجود الله. أما عوام الناس فهم يحتاجون لذلك، من خلال الدليل الذى يعتمد على مفاهيم لها علاقة بالواقع المحسوس. وفى هذا المعنى يفسر النصوص القرآنية.

"إلى مثل هذا أشير فى الكتاب الإلهى فى قوله تعالى: "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" أقول إن هذا حكم لقوم. ثم يقول جل شأنه: "أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد"، أقول إن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه "(١)

---

(١) النص السابق وهذا النص، الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ذخائر العرب ٢٢، تحقيق سليمان دنيا الجزء الثانى، دار المعارف، ص ٦١ . (المترجم)

ج- دليل الــتوافق الزمنى أو الاقتران A SIMULTANEO :

إن قراءة لنصوص ابن سينا تسمح باستنتاج أنه يقبل طريقتين للوصول إلى وجود الله ووحدانيته وعدم ماديته. الطريقة الأولى، والتى يعتبرها أكثر رسوخا وسموا، تعتمد على نفس مفهوم الذات [حال الوجود] حيث يستخدم المصطلح العربى الذى يخص الذات بشكل عام "وجود"، وليس الذى يخص الذات المحددة [موجود]، لأنه يظن أنه لا توجد أى ضرورة على الإطلاق للتعرض للذوات المحددة أى العادية. لكن هذا التفسير، نظراً لطابعه التجريدى، حيث يعتمد على مفاهيم ميتافيزيقية محضة، سيكون فى متناول الفلاسفة فقط. أما فى الطريقة الثانية فيقدم دليلا يناسب عامة الناس وذلك لأنه غير تجريدى ويعتمد على أدلة لها علاقة بالأشياء المحسوسة.

وهذه الطريقة فى الاستدلال عند ابن سينا تشبه الطريقة المستخدمة فى حالة الرجل الطائر، حيث تم تصوره بطريقة يستحيل معها أن يتمتع بأى إحساس؛ لكن كان يستنتج وجوده من قدرته على التأمل، بدون ضرورة للجوء إلى ذوات محسوسة يؤكد من خلالها ذلك. وفى هذه الحالة الأخرى، يستنتج الوجود الحقيقى والضرورى لتلك الذات وذلك انطلاقًا من المفهوم الميتافيزيقى الخاص بما يمكن أن تكون عليه الذات الواجبة بنفسها. وهذه الطريقة فى الاستدلال لم تمر مرور الكرام على الفلاسفة اللاتينيين، حيث ينطلق إنريكى دى غانتى"**Enrique de Gante**" من النص التالى لابن سينا الذى نقله حرفيا فى ملخصه **Summa** :

"تقول، إذن، إن مفاهيم الذات والشىء، ووجوب وجود الذات، لها طبيعة تجعلها تنطبع فى الحال فى النفس من خلال الانطباع، الذى لا ينبنى على أية أفكار سابقة أكثر بداهة منها" .

ويضيف إنريكى دى غانتى: عندما يعالج دليل وجود الله، فإن عالم الفيزياء يمكن أن يستخدم دليل شهادة المخلوقات، لكن عالم الميتافيزيقا يجب أن ينطلق – كما يفعل هو – من هذه المفاهيم ens،alquid ،necesse esse ، وهى المستقلة عن كل معلومة أو بيان محسوس، وتمثل قضايا كلية ذات طابع يمكن فهمه. إذن، فداخل

استدلال ابن سينا تختبئ المفاهيم المفترضة (الافتراضات) الخاصة بدليل التزامن أو الاقتران a simultaneo.(٧)

د- الصفات الأساسية للذات الإلهية:

إن الملاحظة الحقيقية الأساسية لله - من خلال تصوره كذات ضرورية – تتمثل فى كماله الميتافيزيقى النهائى: فالله هو الذات الوحيدة التى جوهر ذاتها هو وجودها. ويمكن الحديث عن ذات إلهية فقط بمعنى قياسى واسع، حيث يخصها ابن سينا بالمصطلح العربى "حقيقة" أى [ذات موجودة حقيقة]، حيث يؤكد بعد ذلك أن هذه الذات تتمثل فى "آنية anniya"، أى ذات ضرورية بذاتها.(٨) فالذات الإلهية بسيطة بصورة مطلقة، ولا توجد لها علة من أى نوع، وهى وحدة غير قابلة للاختراق، ومحددة لذاتها بذاتها. إن الله يتمثل فى ذاته المطلقة [هوية]: الذات التى لا توجد ذات غيرها، وذلك كما يقول عندما يعلق على التعبير القرآنى: "قل هو الله أحد". وكذلك فهو مصمت[١] (٩)، حيث يقول القرآن: الله الصمد، لأن الذى له ذات لها تجويف سوف يملأه الوجود، لكن لما كان الله له الوجود الضرورى بذاته (واجب الوجود) فليس فيه أى تجويف. وبالتالى، فنظرًا لأنه لا يتلقى أى شىء، فإن الله هو الذات الوحيدة التى تحدد ذاتها بذاتها.

ه - الصفات الإلهية المتحدة بذاته:

انطلاقًا من أوجه الكمال التى نراها فى الأشياء، يمكن أن نطبق على الله بعض الصفات، وإن كان ذلك بمعنى مختلف جدا عن معناها بالنسبة للمخلوقات. وهكذا، ففى المقام الأول الله هو الحق المحض، لأن حقيقة كل شىء ليست سوى

---

(١) للصمد فى اللغة معان عديدة، منها أنه الذى لا جوف له، ومنها أنه السيد الذى لا يحتاج إلى أحد، بل يحتاج إليه غيره. وقد اختار المؤلف المعنى الأول، مع أن المعنى الثانى هو اللائق فى الحديث عن الله تعالى. وانظر: المفردات فى غريب القرآن، للراغب الأصبهانى، مادة : صمد . (د. مدكور)

صفة للذات مطلوبة لها ولا تستطيع الاستغناء عنها، ولما كان الله هو الذات الضرورية بذاتها (الواجبة الوجود)، فهو الذات المحضة، وبالتالى فهو الحقيقة المحضة. ولما كان الله منفصلاً عن المادة بشكل مطلق، فهو العقل المحض، وهو دائمًا بالفعل، وبالتالى فنظرًا لأنه هو فقط يعرف ذاته فهو عقل محض وقابل للإدراك المحض.

ولما كان الشر يتولد من الخلو والنقص، والله ليس بناقص فالشر لا يرجع إليه، لأنه هو الخير والجمال المطلقين ومصدر كل خير وكل جمال لكل المخلوقات. ولما كان هو أعظم جمال وخير ويعرف ذاته كخير وجمال، فإن الله هو المحب المحض لذاته، لكن بما أنه لا شيء فيما يحبه يوجد خارجًا عنه فهو المحبوب المحض، ونظرًا لكونه الذات والخير والجمال المحض فهو أجدر الذوات بالحب بمعنى أنه هو الحب المحض، وهو الأعلى، والأكرم وحبه هو أكمل أنواع الحب.

ولما كانت الحياة هى قمة الوجود، فإن الله هو الحياة. ولكن نظرًا لأن كمال الذوات المخلوقة يتمثل فى الملكات العقلية، لهذا فإن حياة الله هى ذات صورة عقلية مطلقة وتأملية ولا تختلف بشكل جوهرى عن علمه. إن كل هذه الصفات هى طرق مختلفة للإشارة لوحدانية الله، التى تظهر فى الوجود **ad extra** من خلال خلق العالم وحفظه وتقديم الهداية لكل الكائنات القادرة على استقبال نوره.

٨- الـخـلـق:

أ- العلم الإلهى، أصل الخلق:

الخلق كما يفهمه ابن سينا هو ثمرة المعرفة. فالعلم الإلهى يتمثل فى فعل واحد سرمدى يعرف الله من خلاله كل الأشياء مرة واحدة، وبدون أن تحدث تلك المعرفة الأزلية أى تغيير فى الذات الإلهية. ومن هذه المعرفة الإلهية - التى تعرف منذ الأزل ماهية كل الذوات - تنشأ كل الأشياء، ولكن ليس كانبثاق من ذاته نفسها، بحيث لا يمثل الخلق أثرًا ماديا لله. والله يعرف أن المعرفة التى توجد فى

علمه الإلهى تفيض على الذات (ذوات- ذاته) وتخلق الأشياء. ونظرًا لمعرفة الله منذ الأزل للذوات وما يصدر عنها، فإنه يحب نظام الخير الذى ينشأ من المعرفة الإلهية الأزلية. وهذا الحب غير مباشر، لأن الله هو الإرادة المحضة (المكتفية بذاتها) وهو منزه عن كل نقص فلا يمكن أن يكون له أى رغبة فى سواه . وهكذا، وعلى الرغم من أن الخلق يمثل نوعًا من الخير، فإن الله لا يستطيع أن يحبه بشكل مباشر لأنه لو فعل هكذا فإنه يكون محددًا بواسطة الخلق، والله فقط يمكن أن يحدد ذاته بذاته. وبالتالى، فإن الشىء الوحيد الذى يعرفه الله هو ذاته، لكن هذه المعرفة تشمل نظام الخير والأشياء التى تتطور وتوجد عندما يعرفها الله .

ب- الطابع الكلى للمعرفة الإلهية:

تختلف المعرفة الإلهية اختلافًا كبيرًا عن طرق المعرفة الإنسانية. والله يعرف ذاته ويعرف القوانين الكلية للوجود أى يعرف الأشياء معرفة كلية لأنه هو المبدأ الذى تنشأ منه. وبالتالى، كيف يعرف الله الأشياء الفردية ؟ فإذا كان الله يعرف الذوات المحدودة من خلال جواهرها، فإنه لن يعرفها مادامت تخضع للتغيير، لكن إذا كان الله يعرف الذوات الفردية كأشياء متغيرة، فإن الله سيعرف شيئًا يكون متغيرًا وحادثًا وماديا. ومع ذلك، فكما يقول القرآن لا يوجد شىء يخرج عن علم الله، إذن كيف يعرف الله الأشياء الفردية ؟ إن المعرفة الإلهية الكلية هى أكثر أنواع المعرفة كمالاً، حيث تشمل معرفة كل العلل وتأثيرها، وعلى الرغم من أنها تحيط بكل أنواع التغيرات فإنها لا تحدث أى تغيير عند الله، لأنه لكى يحدث التغير فإنه يحتاج إلى زمن يحدث فيه، والله فوق الزمن فهو يعرف الأشياء كما لو كانت حاضرة دائمًا وأزلية وكلية. ولكى لا تضيف هذه المعرفة أى شىء إلى الذات الإلهية، فإن عملية الخلق تكون بطريقة ما داخل الجوهر؛ لكن هذا لا يحدث بشكل لا إرادى لأن **"العلم الذى يوصف به هو الإرادة التى لديه"**.

ج- الطابع الدائم والإشراقى لعملية الخلق:

إن عملية الخلق تحدث بصورة أزلية لأنها لو كانت مؤقتة لكان الله - قبل أن يخلق - يخلو من الكمال المتعلق بالتأثير الذى ينفك عن علته. ولنفس السبب، فإن عملية الخلق يجب أن تكون محفوظة بشكل كامل لأن أحسن الخالقين هو الذى يجعل أعماله تدوم وقتًا أكثر، والله هو أحسن الخالقين، ولهذا، يؤكد القرآن[٣٥/٤١] "إن الله يُمسك السماوات والأرض أن تزولا..". إن عالم الخلق ينتمى إلى الذات الممكنة بذاتها والواجبة بغيرها، والذى يستمر ما استمرت العلة الضرورية، ولما كانت العلة أزلية، فإن ما هو مخلوق سيحفظه الله إلى الأبد. إن هذا الفعل الإلهى هو، فى نفس الوقت، عبارة عن نور عقلى [إشراق] لأن الذات العظيمة التى يمكن إدراكها هي نور، وهو هكذا ينتشر فوق كل الكائنات، فالكائنات السفلية تتلقى فقط الدفعة الخالقة، أما الذين لديهم عقل فيتلقون أيضًا شيئًا من النور الإلهى. وهكذا، فالكائن الأول الذى يتلقى النور الإلهى، مثلما تنعكس الشمس فى مرآة، هو العقل الكلى، ثم بعد ذلك الأنفس الملائكية. أما النفس الإنسانية فتتلقى إشعاع النور الإلهى من خلال العقل الفعَّال.

إن طبيعة الخلق تجعل من الضرورى أن يعتمد ما هو مخلوق على الله بشكل مطلق وأزلى. فهناك صناع، كما يقول ابن سينا، يتصرفون فقط عند قيامهم بأعمالهم ثم بعد ذلك ينفصلون(يتخلون) عنها، لكن الفاعل الذى يقوم بعملية الخلق المطلقة [إبداع] لا يقتصر دوره على إحداث تحول وقتى أو تولد [تكوين]، ولهذا فأكمل حالات التبعية التى وجدت هى الحالة التى تكون بين ما هو مخلوق وبين الخالق. لكن هذه المشكلة تتعقد عندما يستعمل مصطلح الخلق من العدم "عن العدم" لأن فى فكره يمكن الحديث عن خلق الأشياء من لا شىء، لكن من غير المؤكد أنه يمكن الحديث عن خلق متقن للشىء من العدم .

وعملية الخلق التى يتحدث عنها القرآن تتم من لا شىء (من العدم) وعندما علق ابن سينا على السورة رقم ١١٣ حاول التوفيق بين الإيمان القرآنى والفكر الأفلاطونى الحديث. الآية الأولى تقول: " قل أعوذ برب الفلق..."

"الحمد لله الذى فلق ظلمة العدم بنور الوجود وأفاض على قوابل الماهيات وقوالب الممكنات صنائع الخير بمحض التفضل والجود .... قال قدس سره وأجاد (قل أعوذ برب الفلق) فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الأول الواجب الوجود لذاته، وذلك من لوازم خيريته المطلقة الفائضة عن هويته المقصودة بالقصد الأول. وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه، وليس فيه شر أصلاً إلا ما صار مخفيا تحت سطوع النوع الأول وهو الكدرة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته .... وأيضًا فلما كانت الأجسام من قدره لا من قضائه وهى منبع الشر من حيث إن المادة لا تحصل إلا هناك لا جرم جعل الشر مضافًا إلى ما خلق . ثم إنه سبحانه قدم الانفلاق، وهو إفاضة نور الوجود على الماهيات الممكنة على الشر اللازم عن بعضها، ولذلك فإن الخير مقصود بالقصد الأول والشر عارض بقصد ثانوى... فإن قيل لماذا قال برب الفلق ولم يقل بإله الفلق أو نحو ذلك ؟ قيل إنه فيه سر لطيف من حقائق العلم وذلك لأن الرب رب للمربوب، والمربوب هو الذى لا يستغنى فى شىء من حالاته عن الرب. انظر إلى الطفل الذى يربيه والده فمادام مربوبًا هل يستغنى عن المربى. ولما كانت الماهيات الممكنة لا تستغنى فى شىء من أوقات وجودها ولا من أحوال نبوتها عن إفاضة المبدأ الأول، لا جرم عبر عنه بلفظ الرب."[1]

إن ابن سينا يظن أن أنوار الذات الإلهية هى فى نفس الوقت خالقة بالنسبة للمادة ومضيئة بالنسبة للذوات العقلية. هذه الأنوار، من حيث إنها خالق تمتزج بالطبيعة، ومن حيث إنها مخلوق لا يمكن أن تتكامل معها. والتحول من الطابع الخالق إلى الطابع المخلوق يحدث ما دام لا يوجد فى الذات الإلهية عائق أو أى كُره أو بغض لعملية الخلق. إن الله لكونه كاملا يعرف ما يمكن أن ينشأ عنه، ومن حيث إنه خير فإنه يحبه. وعملية الخلق إذن تكون صفة ملازمة ضرورية تصاحب دائمًا الذات الإلهية لكن لا تمثل جزءًا تكوينيا لها أو فيها [أى لا تمثل أحد مكوناتها]. والفرق بين الله ومخلوقاته يكمن فى الجزئية الأساسية الوحيدة التى

---

(١) ابن سينا، شرح المعوذتين، ضمن كتاب "جامع البدائع" طباعة محى الدين صبرى الكردى ص ٢٤-٢٦ . (المترجم)

يقبلها ابن سينا: الذات الإلهية تكون ذات ضرورية بذاتها (واجبة الوجود)، بينما ذات المخلوقات هى الضرورية بسبب غيرها، ويعتبر هذا الفرق فرق طبيعة وليس فرق درجة. (١٠)

٩- نظام الكون:

أ- نظام الخلق:

من تيار الخلق تنشأ كل الكائنات المخلوقة تبعًا لنظام دقيق. فبطريقة مباشرة وفى الحال يصدر عن الله ذات واحدة فقط، ويتم هكذا تجنب أن تحدث الكثرة فى جوهره. هذه الذات غير مادية والتى تتمثل فى الغيب أو العقل الأول، وهو واحد من ناحية العدد، لكنه متعدد من ناحية الجوهر، وتعدد جوهره الأساسى يتمثل فى أنه ذات ممكنة بذاتها وواجبة بسبب الفعل الإلهى الخالق. ومن هذا العقل الأول تنطلق كل الذوات الأخرى المخلوقة، بحيث إنه من خلال ما يعرفه العقل الأول عن جوهر الذات الأولى، يصدر العقل الثانى. ومما يعرفه العقل الثانى عن جوهره من جهة أن الله جعله واجبًا بغيره، تولد الروح أو نفس الفلك الأقصى. ومما يعقله العقل الأول عن جوهره – من جهة كونه ممكنًا فى ذاته – تنشأ الفلك أو الجرم السماوى الخاص بها. وهكذا تحدث عملية صدور العقول العشرة ومعها نفوسها وعقولها المحركة وأفلاكها :

١- الفلك الأقصى.

٢- فلك النجوم الثابتة.

٣- كوكب زحل.

٤- كوكب جوبيتر.

٥- كوكب المريخ.

٦- كوكب الشمس.

٧- كوكب فينوس.

٨- كوكب عطارد.

٩- فلك القمر.

١٠ - العالم الأرضى (السفلى).

والعقل العاشر يمثل العقل الفعَّال، ومهمته ليست إنشاء جسم سماوى، وإنما الإشراف على ما دون فلك القمر، الذى يعيش فيه البشر(١).

ب- العالم السماوى والعالم الأرضى:

العالم السماوى يتضمن مادة الأثير، التى يمكن لها فقط أن تتلقى صورة واحدة، وتخلو هى من الشكل. ويتحرك ذلك العالم بشكل دائرى ويدمج الصورة فى المادة. والعالم الأرضى له العديد من الصور، وهو خاضع للتغير ومادته يمكن أن تتلقى صورًا مختلفة وأحيانًا متناقضة. والمادة التى تكوِّن العالم الأرضى تنشأ من خلال الحركة الدائرية، والأشكال المختلفة التى تتلقاها تأتى من الطبقات السماوية التى مهمتها إعداد المادة لتلقى تلك الصور بواسطة العقل الفعَّال. والعالم السماوى بالإضافة إلى ذلك، يؤثر فى العالم الأرضى، سواء من خلال نشاط أجسام النجوم على الأجسام الأرضية أو بتأثير الأنفس السماوية على الأنفس الخاصة بعالمنا. وأكثر من ذلك فإن المادة الأرضية نفسها تأخذ هيكلها من خلال عمل [نشاط] النجوم فى العناصر الأربعة المشهورة؛ والحرارة المركزية [ابن سينا لا يقبل وجود النار المركزية] تميل إلى تجميع العناصر، بينما البرودة تفصلها وتفرقها.

وعالم الخلق يمكن أن يتجمع فى أربع مجموعات: عقول سماوية، وأنفس سماوية، وقوى مادية، وعالم جسمى. والمجموعتان الأوليان تتكونان من كائنات غير مادية - ودراستها تنتمى إلى [دراسة] العلم الإلهى- وذلك حتى لا تحتك

---

(١) يلخص ابن سينا عملية الخلق على الوجه التالى : يفكر العقل الأول فى المبدأ (وهو الله) فيصدر عنه عقل، ويفكر فى ذاته من جهة كونه واجبًا بغيره فيصدر عنه نفس، ويفكر فى ذاته من جهة كونه ممكن الوجود فيصدر عنه جسم الفلك . وهكذا تتكون ثلاثية : عقل، نفس، جسم . (د. مدكور)

بالمادة حتى ولو على المستوى النظرى؛ وبالتالى فهى أكثر المخلوقات قربًا من الخالق. وابن سينا يعتبرها "الكروبيون"، بالإضافة إلى مجموعة الملائكة الثانية، والملائكة الخاصة بالإسماعيلية، حيث تمثل عقولا محضة، وجواهر بسيطة، تتمايز فيما بينها بقربها النسبى من الخالق وبتحكمها وسيطرتها على طبقة محددة. وبالتالى، ونظرًا لعدم وجود فروق خاصة، فإن كلا منها يكون فصلا مكونًا من فرد واحد، ولا يوجد فيها وجود إلا الوجود الخاص بالذات الممكنة بنفسها والواجبة من خلال فعل الخلق الإلهى.

والعقول السماوية تكوِّن النوع الأول من الملائكة، والنوع الثانى (من الملائكة) يتكون من الأنفس الملائكية، التى تسكن الطبقات السماوية، والنوع الثالث يتكون من الأجسام النجومية أو الكوكبية. ومهمة النوع الأول من الملائكة، هى سماوية وشبه إلهية. أما مهمة الملائكة النشطاء أو الأنفس السماوية فهى الإشراف على العالم المادى والتوسط بين العالم السماوى والعالم الأرضى، وهى ضرورية حتى تستطيع العقول المفارقة، أو ملائكة النوع الأول، أن تؤثر بشكل غير مباشر فى الأجسام المادية للتعرف على ما هو مناسب فى عالم المتناقضات وإعداد الاستعدادات التى تسمح بالتوالد فى العناصر البسيطة . وعلى هذه المادة، التى تم تجهيزها، يمكن للعقل الفعَّال أن يطبع الصور. وفى هذا المعنى، فإن العقل الفعَّال هو "واهب الصور" بالنسبة للعالم الأرضى.

١٠- مفهوم النفس:

أ- أنواع النفس:

فى ترتيب العالم الأرضى يشغل الإنسان أفضل المراتب، وأفضل ما فى الإنسان هى النفس. وفى المقام الأول، يعتبر ابن سينا، ونتيجة لسيره على درب أرسطو، أن النفس هى المبدأ المحيى لكل الكائنات الحية. وفى المقام الثانى، فإن النفس معتبرة فى ذاتها تمثل الصورة الخاصة للذوات المخلوقة الأكثر رقيا. والنفس

هكذا عبارة عن جوهر غير جسمى وتمثل كمالا أوّل للجسم الذى يتحرك بها. وبين هاتين النقطتين، فإن النفس الإنسانية تشارك فى صفات كلا النوعين. على الرغم من ذلك، يوجد نوعانَ من الأنفس التى تعمل دائمًا كأشكال منفصلة: الأنفس الملائكية، والنفس الإلهية.

ب- النفس الإنسانية:

النفس هى كمال أول للجسم الإنسانى فهى التى تجعله موجودًا بالفعل وتحفظه، حيث تعمل من خلال الأعضاء، وكصورة فهى جوهر منفصل، ولكن بدلاً من أن توجد دائمًا بالفعل، فإنها تكون بالقوة وتوجد متحدة بالجسم.

"والنفس العقلانية لا تكون مطبوعة فى الجسم الذى تعيش من خلاله، وإنما تكون فقط فى حيازة ذلك الجسم كما لو كان ذلك الجسم أداة لها، لأن تغير الحالة،- بموت ذلك الجسم الذى يتوقف حينئذ عن مهمته كجهاز لها، ولا تحتفظ النفس بعد ذلك باتحادها معه - لا يؤثر بأى شكل فى جوهرها، بل على العكس تبقى بعده، لأن مبدأ الذات قد تم منحه للنفس من خلال خواص غير قابلة للفناء."

إن استقلال النفس الإنسانية وصفتها كصورة منفصلة يتضح حتى خلال (فترة) اتصالها المؤقت مع الجسم. وهكذا، فعلى الرغم من أن التعب والشيخوخة والمرض تقلل من قدرة جسمنا وأعضائنا، فإن هناك بعض الملكات فى النفس كالفكر لا تتغير، بل إن بعضها قد يزيد. ويمكن للإنسان أن يعرف قدر واستقلال نفسه. وإذا كانت هذه النفس قد ارتقت واعتادت على الاتصال بالعقل الفعَّال، فحينئذ ترغب فى الانفصال عن الجسم، وذلك لتتحرر نهائيا منه.(١١)

والنفس تؤثر فى الجسم الإنسانى وتعطى له الحياة حيث تحققه وتكمله. ونظرًا لأن النفس مبدأ حيوى (مصدر الحياة)، ففيها توجد العناصر الضرورية لتطور ونمو الجسم الإنسانى، ولهذا فعند فقد النفس، فإن جسمنا يتوقف عن الوجود. وكذلك فإن النفس تشتمل على القوة التى تحول الجسم - من حيث إنه مادة - من

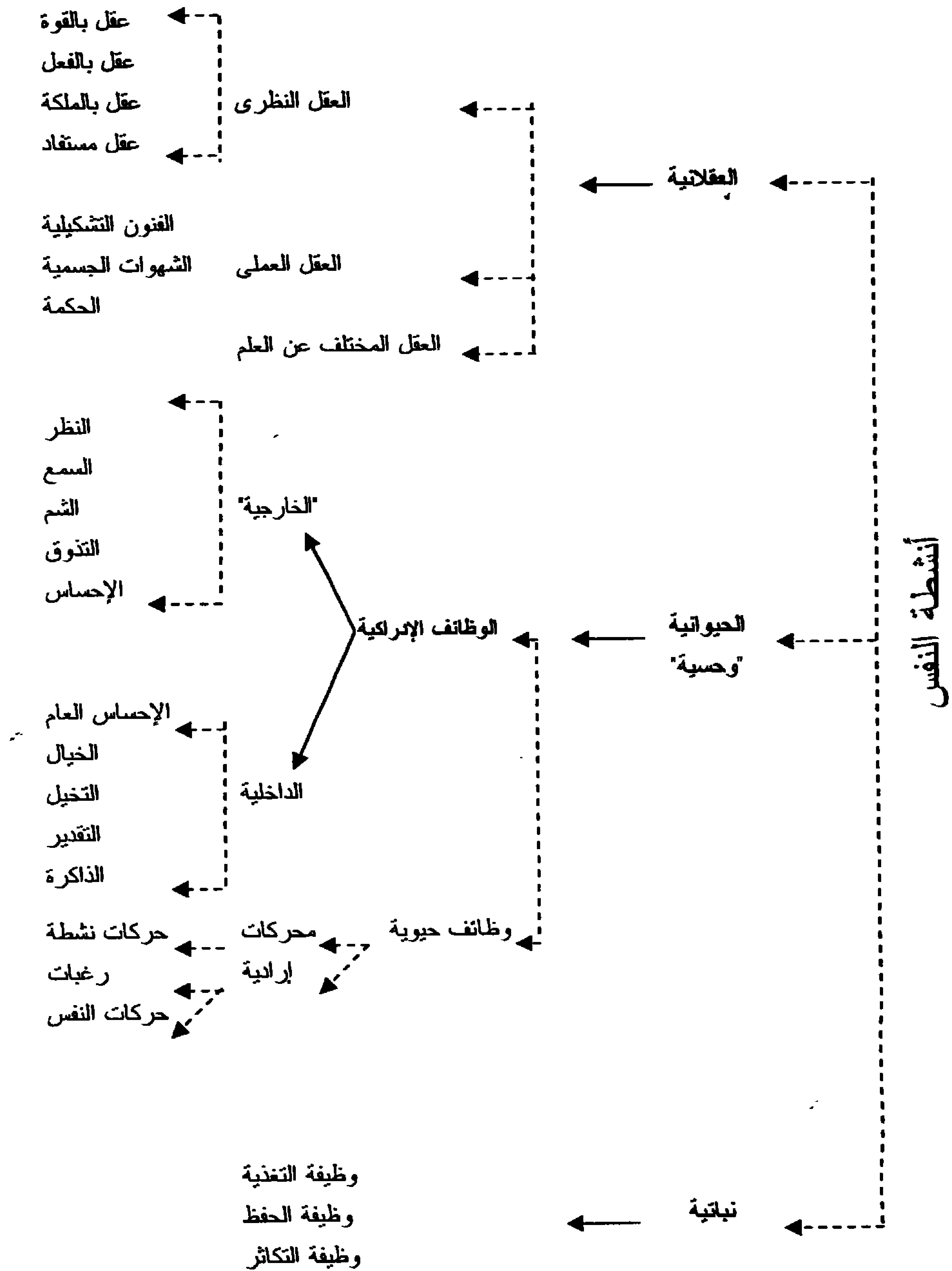
موجود بالقوة إلى موجود بالفعل. وكسبب فى الكمال، فإن النفس هى جوهر عقلانى وغير جسمى، وتمثل الكمال الأول للجسم الذى تحركه، وعلى الرغم من أنها جوهر منفصل، فإنها توجد بالقوة، ولكى تتحول إلى بالفعل تحتاج إلى مساعدة العقل الفعَّال.

ج- تلقى درجات النفس:

إن العمل الأول الذى تقوم به النفس فى الجسم الإنسانى هو إكمال تكوينه، فالجسم بدون نفس لا يعتبر جسمًا كاملاً. والعمل الثانى يتمثل فى عملها كقوة للجسم من خلال الأعضاء المناسبة، حيث تنسق وتعطى وحدة لكل الأنشطة الطبيعية للجسم، والأعضاء العديدة التى تكونه. هذا التنسيق يحدث من خلال تلقى الدرجات المختلفة للنفس: النفس النباتية، وتمثل كمال الجسم الطبيعى والعضوى، وتقوم بالمهام التى تتعلق بالتوالد والنمو والتغذية والتكاثر، والنفس الحيوانية وهى كمال الجسم الطبيعى والعضوى الذى يلد، وينمو ...إلخ، بالإضافة إلى أنه يتحرك بشكل إرادى، وأخيرًا، النفس العقلانية وهى كمال الجسم الطبيعى والعضوى الذى يلد وينمو، بالإضافة إلى ذلك فهى قادرة على القيام بأفعال واعية. وبمعنى دقيق، فإن النباتات فقط هى التى لها أنفس نباتية، لأن الوظائف النباتية التى توجد فى الحيوانات تدخل ضمن قدرات النفس الحيوانية؛ أما فى الانسان فإن الدرجات النباتية والحسية تشملها النفس العقلانية.

د- نشاطات النفس:

نشاطات النفس، كما يصفها ابن سينا، يمكن أن تلخص فى الجدول الموجود فى الصفحة التالية:


أنشطة النفس
العقلانية
العقل النظرى
عقل بالقوة
عقل بالفعل
عقل بالملكة
عقل مستفاد
العقل العملى
الفنون التشكيلية
الشهوات الجسمية
الحكمة
العقل المختلف عن العلم
الحيوانية
"وحسية"
الوظائف الإدراكية
"الخارجية"
النظر
السمع
الشم
التذوق
الإحساس
الداخلية
الإحساس العام
الخيال
التخيل
التقدير
الذاكرة
وظائف حيوية
محركات
إرادية
حركات نشطة
رغبات
حركات النفس
نباتية
وظيفة التغذية
وظيفة الحفظ
وظيفة التكاثر

هـ – النفس كصورة مفارقة :

نظرًا للطابع الروحى للنفس الإنسانية فإنها يمكن أن توجد متصلة أو مفارقة عن الجسم، لأنه لو كانت النفس تبقى وتعيش بسبب الجسم أو كانت مادية مثل الأجسام، والتى تتميز بقابليتها للقياس أو الانقسام، لما كان من الممكن لها أن تستقبل صور الأشياء المحسوسة التى تكون غير قابلة للانقسام (لتعارض ذلك مع طبيعة الأجسام). ولما كانت النفس غير مادية فهى أيضًا خالدة وأزلية وتبقى بعد مفارقتها عن الجسم. والجسم لا يمكن أن يكون علة فاعلة للنفس لأن ما هو مادى لايمكن أن يلِد ما هو روحى؛ ولا يمكن أن تكون النفس علة نهائية (لذاتها) لأن هدفها لا ينتهى عند اتصالها مع الجسم، وأقل من ذلك هو إمكانية أن تكون النفس علته الصورية لأن الجسم ليس هو المكمل للنفس وإنما النفس هى الكمال الأخير للجسم. وبالتالى، فإن الجسم هو علة عارضة بسيطة، ومؤقتة، تميز بين نفس وأخرى. والأنفس تختلف فقط فيما بينها تبعًا للجسم الذى يتلقى جوهرها، أى، تبعًا للجسم الذى تتصل به بشكل مؤقت.

وتحافظ النفس على درجتها الروحية حتى عندما يكون الجسم محلا لها، وإن لم تكن مستقلة بشكل كامل عنه. ولو كانت النفس مستقلة تمامًا عن الجسم الذى يكون صورة لها لكان من الممكن أن تحدث حالة تاخذ فيها النفس أشكالا متعاقبة من الأجسام، لكن النفس عندما تنفصل عن الجسد الذى تكونه فإنها لا تعود للتجسد مرة ثانية. إن المميزات الخاصة للجسم الإنسانى، مثل التجسد، والتغذية والتكاثر، والإحساس تمثل المادة التى تعمل فيها النفس كصورة، ولكن بعد مفارقتها فإن النفس تبقى كصور مفارقة . إن اتحادها مع الجسم كان شيئًا مؤقتًا بصورة كاملة، وبفضل هذا الاتحاد تلقى الجسم وجوده وحياته وحركته، بينما تصرف الجسم كأداة، أو كآلة للنفس. وبسبب ما يتميز به الجسم من نقص، فإن النفس كصورة للجسد تتصرف بشكل مستقل فى أربع لحظات مهمة للمعرفة:

١- لتكتسب فكرة عن الذات الأولى والضرورية.

٢- لتصل إلى فكرة الوجود الواجب للذات الأولى بدون اللجوء إلى دليل من المخلوقات.

٣- لتلقى المعقولات التى يرسلها لها العقل الفعَّال.

٤- لتعقل ذاتها.

وبعد الموت ومفارقة النفس للجسد، تجد نفسها حرة من نواقصه، وتبلغ أرقى درجات وجودها الحقيقى، لكن إذا كانت الرذائل التى اكتسبتها خلال الحياة فى العالم المادى قد لوثت جوهرها نفسه، فستشعر بألم شقاء أبدى لأنها عندئذ ستكون على وعى كامل بالضرر الذى لا يعالج، الذى نتج عن خطئها. وعلى العكس، فإن الأنفس التى استطاعت خلال اتصالها المؤقت مع الجسم أن ترتفع إلى درجة القداسة، فإنها تتمتع بعد موت الجسم بجنة وتمثل أعلى وأرقى كمال لها. وهكذا يوجد فى فكر ابن سينا أصداء لكل من فلسفة أفلاطون والعقيدة الدينية الخاصة بالجنة والنار.

١١- نظرية العقل:

أ- أنواع العقل:

من بين كل ملكات النفس، تعتبر الملكات العقلانية من أهمها وأعلاها، فهى تتويج للعمليات الحيوية والمهام الخاصة العقل. وقد بدأ ابن سينا فى تطوير مفهومه عن العقل بعد أن أخذ نظرية العقل لدى الإغريق، التى طورها كل من الكندى والفارابى. وسوف يؤثر فَهمُ ابن سينا كثيرًا فى الفلاسفة اليهود واللاتينيين.

وبالمعنى العام والشائع يعرف التعقل على أنه: جلاء ووضوح بصيرة الإنسان أو فطنته؛ كما يطلق الفهم (العقل) على المعارف المكتسبة من خلال التجربة التى تسمح بفعالية فى العمل، والتى يحوزها أولئك الذين نعتبرهم عارفين

جدا لشيء ما. أما في المعنى الفلسفي فيجب أن نميز في المقام الأول بين ثلاثة أنوع مختلفة للفهم(العقل):

١- الفهم(العقل) المختلف عن العلم الذى أشار إليه أرسطو فى المواضع الجدلية (أنالوطيقا الثانية - كتاب البرهان).

٢ - الفهم(العقل) العملى الذى عالجه أرسطو فى علم الأخلاق، والذى يؤدى إلى اكتساب المعرفة الخاصة التى تتحكم فى الأعمال التى تتجه نحو غاية. ووظيفته تتمثل فى الوصول إلى رأى صائب حول الأعمال الإنسانية التى تتجه لتحقيق الخير، وبالتالى، فإن هدفه لا يقتصر على الوصول إلى رأى بسيط وعملى، وإنما الحصول على المعارف المفيدة للحياة، وبالتالى فهدفه النهائى هو الخير.

٣- العقل النظرى المجرد الذى عالجه أرسطو فى كتاب النفس.

وفى العقل النظرى يجب أن نميز بين الدرجات التالية:

أ- العقل الذى بالقوة أو المادى، وهو الملكة القادرة على تلقى الصور التى تم تجريدها من مادتها؛ ويسمى "العقل الهيولانى"، لأنه، مثل الهيولى، يمكن أن يأخذ أى صورة.

ب- العقل بالفعل، والذى يوجد بالقوة، أو هو ملكة بالقوة، ويسمح بالتعقل والإدراك، والاستيعاب الإدراكى للأشياء القابلة للفهم.

ج- العقل بالملكة، وهو أعلى درجات الكمال التى يمكن أن تصل إليها معرفتنا، ولهذا يسمى العقل المقدس. والعقل الفعَّال يوجد خارج العقل الإنسانى وهو الذى يحققه، ومن خلاله يتحول العقل الإنسانى من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل. وبالتالى، فالعقل التأملى هو الملكة التي تتحقق من خلال تلقى المعقولات التى تجعل العقل التأملى ينتقل من حالة بالقوة إلى حالة بالفعل؛ ووظيفة العقل التأملى هى الوصول لمعرفة الحقيقة وينتمى إلى العقل الكلى والعلم.

والعقل بالقوة أو المادى، هو أول درجة من العقل التأملى، ويوجد بالقوة مطلقًا وذلك بالنسبة للصور؛ ولكى يتحقق ويتحول إلى عقل بالفعل يحتاج إلى أن تنطبع فيه الصور المجردة. والتجريد لهذه الصور يحدث من خلال عملية تشتمل على الدرجات التالية:

أ- الإحساس، والذى يحقق عملية التجريد الأولى؛ لكن لا يصل إلى التجريد الكامل للمادة الحسية (المحسوسة) ولخصائصها من الصور المحسوسة .

ب- الخيال الذى يجرد الصور المحسوسة من المادة؛ لكن لا يجردها من الخصائص المادية المصاحبة لها.

ج- التصورية التى تقدم وتمد الصور المتصورة والتى تكون غير مادية بشكل كامل.

د- التأملية التى تستوعب تلك الأشياء.

وعندما يتلقى العقل هذه الصور المجردة، فإنه يتحول من حالة بالقوة إلى حالة بالفعل، لكن هذه العملية تحتاج إلى تعاون العقل الفعَّال، حيث إن الملكات الإنسانية تخضع للمبدأ العام المتعلق بأنه لا شىء يمكن أن ينتقل من حالة بالقوة إلى حالة بالفعل بدون مساعدة ذات أخرى فى حالة هى بالفعل.

ب – طبيعة الفهم(العقل) الفاعل:

فى أحد النصوص التى تحولت إلى نص مرجعى يستدل به دائمًا، كتب ابن سينا:

"هذا الشىء عقل بالفعل وفعال فينا فيسمى عقلا فعالا وقياسه من عقولنا قياس الشمس من أبصارنا فكما أن الشمس تشرق على المبصرات فتصلها

بالبصر كذلك أثر العقل الفعال يشرق على المتخيلات فيجعلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات فنصلها بنفسنا "[1].

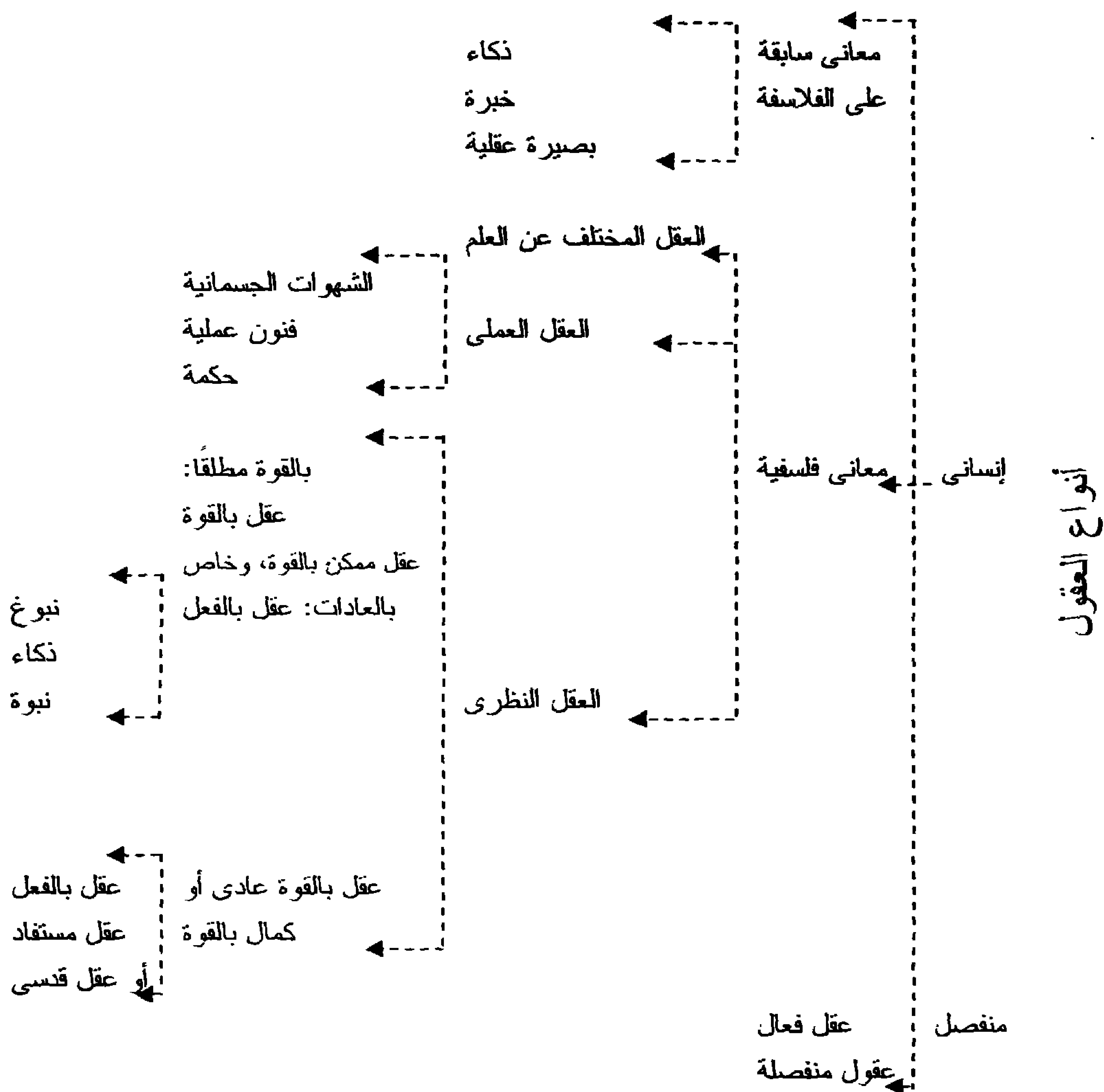
إن فعل العقل الفعَّال يتكرر بشكل مستمر، ويمكن أن يتحول به العقل بالفعل إلى عقل معتاد أو كمال للقوة؛ وهو الذى يمثل العقل بالملكة، وعندما يكون هذا الاتحاد وثيقًا وقويا ومستمرا تقريبًا سيتم الوصول إلى عقل مستفاد، وهى أعلى درجة من درجات المعرفة الإنسانية والتى يشبهها ابن سينا بالمصباح الذى يوجه ضوءه على العقل بالقوة. لكن فى جميع الأحوال، فإن العقل المستفاد بعد أن تم الوصول إليه، ولكى يحقق ما تبقى من معلومات هى بالقوة فى العقل الإنسانى، فإنه يحتاج إلى تدخل العقل الفعَّال.

ج- ترتيب طرق ودرجات وعمليات العقل:

طبقًا للمبادئ التى تم شرحها، فإن مفهوم ابن سينا للعقل يمكن أن يكون تبعًا للشكل الموجود فى الصفحة التالية:

---

(١) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، ابن سينا، الطبعة الثانية، ص ٣٤. (المترجم)


أنواع العقول
إنسانى
منفصل
معانى سابقة
على الفلاسفة
ذكاء
خبرة
بصيرة عقلية
معانى فلسفية
العقل المختلف عن العلم
العقل العملى
الشهوات الجسمانية
فنون عملية
حكمة
العقل النظرى
بالقوة مطلقًا:
عقل بالقوة
عقل ممكن بالقوة، وخاص
بالعادات: عقل بالفعل
نبوغ
ذكاء
نبوة
عقل بالقوة عادى أو
كمال بالقوة
عقل بالفعل
عقل مستفاد
أو عقل قدسى
عقل فعال
عقول منفصلة

د- اتحاد العقل الفعَّال مع العقل الإنسانى:

يعتبر العقل المستفاد قمة الاتحاد العقلى، وهو مفهوم خاص بابن سينا ويتصف بأنه معقد جدا. ولكى يشرحه لجأ ابن سينا إلى الآية التى تُعرف بآية النور [السورة ٢٤/ الاية ٣٥] "الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة، الزجاجة كانها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدى الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شىء عليم"

ويعلق ابن سينا على ذلك قائلاً:

"النور اسم مشترك لمعنيين ذاتى واستعارى . والمستعار على وجهين إما الخير وإما السبب الموصل إلى الخير، أعنى الله تعالى خيرًا بذاته وهو سبب لكل خير. كذلك الحكم فى الذاتى وغير الذاتى .وقوله السماوات والأرض عبارة عن الكل وقوله مشكاة فهو عبارة عن العقل الهيولانى والنفس الناطقة لأن المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهيؤ للاستضاءة، لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد والضوء أكثر. وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور كذلك قابله مشبه بقابله وهو المشف. وأفضل المشفات الهواء وأفضل الأهوية هو المشكاة. فالرموز بالمشكاة هو العقل الهيولانى الذى نسبته إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور، والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل لأن النور كما هو كمال المشف ومخرج له من القوة إلى الفعل. ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولانى كنسبة المصباح إلى المشكاة .

ثم قال بعد ذلك كانها كوكب درى ليجعلها الزجاج الصافى المشف لا الزجاج المتلون الذى لا يستشف فليس شىء من المتلونات يستشف. توقد من شجرة مباركة زيتونة يعنى به القوة الفكرية التى هى موضوعة ومادة للأفعال العقلية كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج. لا شرقية ولا غربية، الشرق فى اللغة حيث يشرق منه النور، والغرب حيث فيه يفقد النور. ويستعار الشرق فى حيث يوجد فيه النور والغرب فى حيث يفقد فيه النور. فالرمز بقوله لا شرقية ولا غربية

فأقول إن الملكية الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التى يشرق فيها النور على الإطلاق، ولا هى من القوى البهيمية الحيوانية التى يفقد فيها النور على الإطلاق. قوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار مدح القوى الفكرية ثم قال ولو مسها يعنى بالمس الاتصال والإفاضة . وقوله نار لما جعل النور المستعار ممثلا بالنور الحقيقى وهو العقل الكلى، وليس هذا العقل كما ظن الإسكندر الافروديسى ونسب الظن إلى أرسطو بالإله الحق الأول. لأن هذا العقل واحد من جهة وكثير من حيث هو صور كليات كثيرة، فليس بواحد بالذات وهو واحد بالعرض فهو مستفيد الوحدة ممن له ذلك بالذات وهو الله الواحد جل جلاله".[1] (١٢)

ه – النور (الإشراق) النبوى:

تبعًا لابن سينا، فإنه يمكن للعقل المستفاد أن يقوم بعملية تحويل للجزء الذى يمكن أن يوجد فى العقل الانسانى بالقوة إلى عقل بالفعل وذلك بمجرد الاقتراب من العقل الفعَّال، حيث يوجه العقل الإنسانى نحو اتحاد باطنى مطرد مع العقل الفعَّال. وأعلى درجات الاتصال هى درجة النور النبوى الذى يمكن أن يحدث عندما يتحول ذلك الاتصال إلى شيء معتاد حيث يؤدى إلى طبع الصورة المجردة فيها فجاءة تقريبًا، وهو ما يمثل النبوة.

ويمكن أن تحدث النبوة بطريقتين: من خلال اتصال العقل الإنسانى مع العقل الفعَّال، أو بواسطة الملائكة، مثلما تلقى محمد الرسالة النبوية بواسطة جبريل. والأنبياء يختارهم الله بسبب كمال عقولهم العليا. والوحى يمكن أن يكون ملموسًا، أو إلهاميا، وفى هذه الحالة الأخيرة يكون عبارة عن نور داخلى . وتأخذ النبوة شكلاً خارجيا فقط عندما يكون الوحى ضروريا لكل المجتمع. والأنبياء يتلقون الوحى بطرق عديدة: أثناء النوم، حيث يسمعون كلام الملَك أو كما لو كانوا

---

(١) ابن سينا، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، الطبعة الثانية، دار العرب، القاهرة، ص ١٢٥ – ١٢٨. (المترجم)

يسمعون صوتًا داخليا. ويرى الأنبياء الملائكة فى شكل ظاهر، ويمكن أن يعلموا الغيب أو أن يأتوا بالمعجزات، لكن أنواع الوحى العليا لا يمكن أن تظهر فى شكل حسى. هذه المعرفة التى تقوم على الاتصال والنورانية تتوج الحياة الإنسانية وتحقق المعرفة وتتوج مجهود العلماء.

١٢- الحياة الأخلاقية:

أ- معنى الشر الأخلاقى:

يرى ابن سينا أن الشر له أصل ميتافيزيقى: ففى النظام (الأنطولوجى) أى فى علم الوجود يمثل الشر نوعًا من النقص، وفى النظام المعرفى يمثل الشرُ الجهلَ؛ وفى الحياة الأخلاقية، يمثل بصورة مبدئية نوعًا من الضعف. وكل هذا يقدم لنا الشر فى شكل سلبى مطلق. لكن للشر جانبًا فعالا ومؤثرًا، مثل الألم الذى يحرمنا من الخير، والذى يصل إلى أن يدمر النظام وكمال الكائنات. ويمتلك كل واحد من الكائنات (الذوات) قدرة طبيعية على القيام بمجموعة من الأفعال التى تتجه نحو الكمال الخاص الذى يناسبه. هذا الفعل يمثل الخير الخاص به، مثل حرارة النار وبرودة الثلج، لكن هذا الخير الخاص لكائن ما، يمكن فى نفس الوقت، أن يكون سببًا فى شر لكائنات أخرى، مثل النار عندما تدمر مبنى أو حقلاً، والجليد عندما يفسد المحاصيل ويجعل الحيوانات تموت من البرد. وبالتالى، فإن الشر يوجد بشكل حقيقى ابتداء من اللحظة التى وضع فيها نظام العلاقات المترابطة بين الكائنات المخلوقة المختلفة.

ويجب البحث عن أصل الشر فى تعدد الأشياء، وهو كما سبق أن أشرنا، يعود إلى المادة. وهكذا، فلا يمكن تجنب الشر فى عالم الأشياء القابلة للتوالد والفساد ؛ لكن على الأقل، يمكن للإنسان أن يتجنبه من خلال مجهوده العقلى فى أحيان كثيرة، أو على الأقل توقيه داخل حدود إمكانياته. لكن إذا كان الشر لايمكن أن يختفى بشكل مطلق من هذا العالم، فإنه يجب أن يكون خاضعًا لأمر الخير. وإذا

وصل البشر إلى ارتكاب أعمال عنف، وإذا وقعنا فى الخطأ المادى أو المعرفى أو الأخلاقى، فإن ما يعطى طابعًا أخلاقيا سيئًا لبعض الأعمال واعتبار أعمالٍ معينة أخرى أخطاء ليس المجهود الطبيعى أو العقلى أو العملى الذى تحتاج لفعله وإنما عدم التناسب بين أفعالنا وما يرتبط بها. ومن هنا فإن الطريقة الوحيدة لتجنب الشر تتمثل فى أن تضىء قدراتنا العقلية أعمالنا وتوجهها.

ويحدث التحكم العقلانى فى أفعالنا من خلال العقل الإنسانى الذى يتحول – من خلال عمل العقل الفعَّال – من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل حيث يقود النشاطات العملية للنفس التى تعتمد على القوى الغريزية. ويفترض ابن سينا أن القلب هو مبدأ (مصدر) الفضيلة الحيوية ومبدأ القوى التى تحدث الحركات المؤثرة. وهذه الفضيلة بدورها تكون محكومة بالعقل الذى يجعل حركات القوى الغريزية واعية. والأساس الأول لأفعال الإنسان يتمثل فى هذه القوة الحيوية التى تقودنا الى المبادئ التى تحكم الأفعال المتوجهة نحو الهدف النهائى .وعلى هذه القوة الحيوية يعمل الخيال أولاً والمعرفة الإنسانية ثانيًا، وعلى نتيجة هذا الفعل (الصادر عن الخيال والمعرفة) تعمل الإرادة. المشكلة الأخلاقية تتمثل، بالتالى، فى معرفة حدود الحرية التى تسمح بها كل من المعرفة والخيال للإرادة .

ب- دور الإرادة:

لحل هذه المشكلة، يطبق ابن سينا على الإرادة المبدأ العام المتعلق بالتحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. والمبدأ الحيوى الذى يقود الإنسان إلى كل حركة هو مجموعة من القوى النشيطة، ويحدث الفعل بشكل تلقائى عندما يظهر أى شىء أمام الفاعل ولا يتحكم فى المبدأ النشيط الخيال والعقل اللذان يعملان كقوى سلبية. أما عندما يتأثر هذا المبدأ بالمعرفة والخيال، تحدث، على العكس، صورتان متناقضتان، تقوم الإرادة بفعل حر بالاختيار بينهما. ومن بين الصورتين المتناقضتين، فإن إحداهما تمثل القناعة العقلية، والأخرى تمثل الشهوة اللاعقلانية.

وعندما يترك الإنسان نفسه تقاد بالملكات الحسية، فإن فعله يكون حسيا ماديا بشكل مطلق، وتحكمه الغريزة الحيوانية. وعلى العكس، فعندما يترك نفسه تقاد بالقناعات العقلية، فإن فعله يكون أخلاقيا بشكل مطلق. ومع ذلك فإن هذا يحدث فى حالات معينة. وفى حالات أخرى كثيرة، تقدم كل من القناعة العقلية والشهوة اللاعقلانية (القوى الغريزية) شيئًا ما على أنه خير أو جيد، عندئذٍ يحدث الفعل سواء بشكل عقلانى أو شهوانى (غريزى) بشكل خالص لكن بنفس المعنى فى الحالتين. إن الذى يختار بين طريقين مقدمين على أنهما مختلفان، هو الإرادة، ولكن ليست الإرادة المطلقة، وإنما الإرادة الموجهة، وبالتالى فهى محدودة بالمعرفة التى تقدم القناعة الضرورية للقيام بالفعل. وإذا كان من الصحيح فعلاً أن كل الظواهر تكون محكومة بتسلسل العلل الضرورية التى تبدأ من العالم السماوى، فإن فى العالم الأرضى تكون مجموعة العلل معقدة جدا لدرجة أن الأعمال التى تعرض للاختيار الحر للإرادة، يمكن أن تحدث تغيرات معينة. ولهذا، داخل حدود النظام الكونى الضرورى، يمكن للإرادة العقلانية للإنسان أن تختار بحرية، وهذا الاختيار يصلح لأن يستخدم كقاعدة للحكم على الأفعال الإنسانية والنتائج التى تنتج عنها.

١٣- مفهوم المجتمع:

أ- المعنى(الدور) التربوى للمجتمع:

إن الأشياء التى تقدم على أنها مرتبطة بالأفعال الإنسانية يمكن أن تكون هى الخاصة بالطبيعة المادية أو المتعلقة بالأشخاص الآخرين. إن الوجود الإنسانى لا يحدث مطلقًا بشكل منعزل. وانطلاقًا من طبيعته، اضطر الإنسان إلى أن يلجا لنظام من التبادلات والاستعارات المتبادلة والتى أدت إلى تكون المجتمعات: العائلة، والقبيلة والمدينة والأمة. وهذه الحياة الاجتماعية تصل إلى أعلى فعالية لها فى المجتمعات التى يحكمها القانون، حيث يمارس الرعايا أو المواطنون الحكم، وفى نفس الوقت هم محكومون. ويقول ابن سينا إنه من المستحيل تخيل مجتمع يستطيع كل المواطنين فيه الوصول بأنفسهم إلى درجة الكمال المناسبة، وبالتالى، فإنه يجب

على أولئك الأشخاص الذين يملكون الدرجات العليا من المعرفة العقلية واجب أخلاقى يتمثل فى أن يرشدوا الذين يملكون ذلك بدرجة أقل، وبهذه الطريقة يمكن أن يصل كل المجموع الاجتماعى إلى الكمال.

وتبعًا لقدراتهم، فإن المواطنين ينقسمون إلى حكام ومحكومين؛ والحكام يجب أن يكونوا أولئك الذين يمتلكون المعرفة الكافية ليحكموا أنفسهم ويساعدوا الآخرين على بلوغ كمالهم الأخلاقى؛ والمحكومون، على العكس، هم الذين لا يستطيعون بأنفسهم الوصول إلى الكمال الأخلاقى – وذلك بسبب عدم كمالهم فى المعرفة – ويجب أن يبقوا (منقادين) بواسطة حكامهم داخل حدود السلوك الأخلاقى. ولما كانت الحاجات الإنسانية متعددة ومعقدة، وكذلك رغبات البشر، جماعات وأفراد، فإنه لا يمكن الحكم على كل فعل من الأفعال المتعددة الفردية. لهذا يجب أن يبقى المجتمع محكومًا بقانون، تتمثل مهمته فى توحيد المعايير التى تسهل عملية إشباع الحاجات الضرورية للفرد، والمبدأ الأساسى الذى يجب أن يحكم هذا القانون يتمثل فى العمل بمقتضى معايير المعرفة العقلانية.

ب – معنى (أهمية) القانون:

لايمكن أن تعتمد القوانين فى نشأتها على الظروف الطبيعية للعالم الأرضى، لأن هذا العالم هو عالم الاحتمالات فحسب. إن كل قانون يجب أن يعتمد على مبادئ موحدة غير قابلة للتغيير لا توجد فى عالم ما هو قابل للتوالد والفساد. وبالتالى، فإن العقل الفعال – الذى ينتمى للعالم السماوى المتوحد وغير القابل للتغيير – هو الذى يمكنه أن يقدم هذه المبادئ الصالحة بشكل أبدى من خلال الفعل المناسب للعقل الإنسانى. والمعرفة العقلانية والناتجة عن نشاط العقل الفعَّال فى العقل الإنسانى، هى الوحيدة القادرة على أن تمدنا بتلك المبادئ التى توصل الوحدة والترابط الاجتماعى، مولدة مناخا اجتماعيا فعالاً قادرًا على تحديد الحقوق والواجبات المتبادلة، وهكذا تتحقق السعادة المؤقتة للإنسان.

وانطلاقًا من بنية الإسلام، فإن القرآن يعتبر هو القانون، وهو عمل المشرع الذى فتح دورة قانونية تشريعية يجب أن تستمر حتى نهاية الزمان. وهذا القانون يتمثل فى قاعدة خالدة وغير قابلة للتعديل، أملاها الله لكل البشر ولكل الأزمنة. ويتمثل دور الحكام فى تطبيق ذلك القانون، وهو القاعدة الوحيدة التى يجب أن تحكم كل تصرفاتهم، حيث تبرر الحكومة بهذه الطريقة أعمالها أمام الرأى العام. هذا القانون، فى أصله القديم، ظهر بأشكال مختلفة على مدى التاريخ، ومن خلال تلك الإشكال أنشأ الحكام أنظمة لتطبيقه العملى. والقانون واحد ويقتصر على أن يقدم مبادئ عامة أخلاقية وشرعية. ومهمة الحكام تتمثل فى إدارة التطبيق المحدد والعملى للقانون؛ حيث وضعوا لوائح للمجتمع العائلى من خلال عقد الزواج، وللنشاط الفردى من خلال العقود، وبنية العديد من الطبقات الاجتماعية بواسطة الحكومة السياسية والنظام الاقتصادى من خلال الإدارة.

ج- الإمامة وحـــدودهـــا:

يجب أن يرأس الحكومة الخاصة بالجماعة خليفة يحافظ على وحدتها واستمراريتها، وينوب عن النبى الذى يبلغ قانون الله، كرئاسة أولى. ولقب "خليفة" يجب الوصول إليه إما من خلال التوارث أو من خلال الانتخاب. ويجب على كل حكومة لكى تكون شرعية أن تستند على الموافقة الحرة لكل المواطنين، والتى تظهر بشكل واضح من خلال الاختيار أو بشكل ضمنى من خلال الوراثة. وعلى العكس، يعتبر كل حكم يكتسب بالقوة أو بالمال حكمًا غير شرعى واستبداديا، وكل مواطن يجب عليه مواجهة هذا الحاكم المستبد، وخلعه، بل وقتله إذا كان ذلك ضروريا.

ولكى تمارس السلطة يجب التمتع بفضيلتين رئيسيتين: القدرة على القيادة والمعرفة، وعندما تنقص هذه الفضائل فى الحاكم يُعتبر خلعه أمرًا مشروعًا، وإن كان غير إجبارى، لأن المواطنين يكونون مجبرين على طاعة الحاكم الذى يحوز الشروط المناسبة للحكم. ومثلما يوجد أفراد مؤهلون بشكل أكبر من الآخرين للحكم، كذلك هناك شعوب يجب أن تعمل فى مجال الخدمة وشعوب أخرى يجب أن تحكم. وهكذا، يقول ابن سينا إن الزنوج، والصقالبة والأتراك يجب أن يُستعملوا للخدمة.

د- حدود استخدام القوة فى القمع :

والمجتمعات التى لا تكون محكومة بقانون أو المحكومة من قبل حكام مستبدين يجب مساعدتها فى إقامة حكومة شرعية. وفى حالة إصرار تلك المجتمعات على نظامها غير العادل، أو النظام الاستبدادى فيجب محاربة ذلك النظام وتدميره بالقوة. وفى هذه الحالة، يجب أن تسير السياسة الدولية للمجتمع الدولى نحو توجيه الحكومات غير الشرعية للسير فى طريق القانون، وذلك حتى يمكنها - من خلال اكتسابها الطابع الشرعى - الوصول للغاية وهى الكمال. وعندما يكون هذا التحول من خلال الطريق القانونى غير عملى على الرغم من كل الجهود، فعلى المجتمع المثالى أن يتحمل مسئولية الدفاع - الجهاد - أو استخدام القوة، التى تهدف إلى تدمير الحكومات الظالمة وإدخال شعوبها فى مجموع المجتمعات المثالية. وهدف هذه الحرب هو نفسه هدف استخدام الوسائل التأديبية والقوانين العامة: تعديل النظام الفاسد وتجنب تدمير الوحدة والنظام العامين، وذلك للمحافظة على التوازن الدولى والقومى والفردى. هذا التوازن الاجتماعى يمثل العدالة، وهى أعلى كل الفضائل، وتتمثل مهمتها فى دفع كل الأنشطة المناسبة لعملية الكمال الإنسانى وحمايتها والتحكم فيها، ومنع النشاطات الأخرى التى تتعارض مع الهدف الأسمى للإنسان والفرد وتدميرها وإلغائها.

١٤- النظرية الموسيقية:

فى الجزء الثالث من كتاب "الشفاء"، الذى يعالج الرياضيات؛ خصص ابن سينا القسم الثانى عشر والأخير للنظرية الموسيقية. ويبدو أن مختصره مقتبس من النظرية الموسيقية للفارابى. ففى القسم الأول من المقالة الأولى يقول ابن سينا إنه يرغب فى أن ينهى علم الرياضيات مع مختصر عن النظرية الموسيقية حيث اختصره فى النقاط الأساسية والأجزاء الفلسفية المحضة، دون أن يقتصر على الأشياء التى جاءت فى التراث، وإنما جدد عندما أحس أن ذلك ضروريا. ومصادره هى التى أشرنا إليها عندما عالجنا الموضوع عند الفارابى. والبنية الهيكلية والنظرية تشبه تلك التى وضعها ذلك المفكر.

العناصر الموسيقية الأساسية التى درسها ابن سينا هى: الفواصل الموسيقية، والتوافقات، والأنواع والمجموعات والإيقاعات والتلحين أو التأليف والآلات الموسيقية. ومن المدهش أن ابن سينا عندما يعالج الأنواع، يستخدم المصطلحات بصورة خاطئة، وهو أمر يدعو للعجب، فمصطلحات الفارابى كانت تتفق مع المصطلحات الإغريقية، ويبرر الاستخدام غير المناسب لمصطلحات "ملونة" "رخيمه" (معتدلة)، بأنه لتعود الناس على استماع الأنواع القوية فإننا نشعر بشيء من الضجر والضيق نحو الأنواع الأخرى عند محاولة استخدامها. كذلك فإن ابن سينا يجمع الأنواع الدياتونية العربية والفيثاغورثية والدياتونية الخاصة بديرمو والنظام الكلاسيكى/التقليدى لأرسطوكسينو Aristoxeno، وبطليموس Tolomeo وايراتوستينيس Eratostenes وباختصار فابن سينا يقبل من الناحية النظرية ستة عشر نوعًا مركبة بواسطة ٢٣ فاصلة موسيقية، وستة أنواع ثقيلة، وتسعة أنواع عذبة، من هذه الأخيرة ستة رخيمة وثلاثة هارمونية توافقية، وعدد المتوافقات (التكوينات) الموسيقية الممكنة هو ثمانية وأربعون. وأحد الأشياء الإيجابية الجديدة هو إشارته للمواصفات الموسيقية الخاصة بأهل خراسان.(١٣)

١٥- ابن سينا ومصير الإنسان:

أ- نقطة الانطلاق:

بالإضافة إلى السيرة الذاتية لابن سينا، والسيرة الفلسفية التى كتبها الجوزجانى توجد مقدمات كتابى "الشفاء" و"المنطق"، واللتين يتحدث فيهما عن طريقتين فى عرض الفلسفة، ويبرز من بين نظرياتها (الآراء الموجودة فيها) تفسيره للوحى النبوى كفعل عقلى موحد للعقل الإنسانى الذى وصل إلى أعلى درجات الكمال بواسطة العقل الكلى. وإلى هذا يجب أن تُضاف الآن مؤلفات ابن سينا التى يمكن أن نضع لها عنوانًا "حول مصير الإنسان".(١٤)

وربما يمكن أن يؤخذ فى الاعتبار عند معالجة هذه القضية كل مؤلفات ابن سينا،، لكن من المناسب أن تختصر فى أهمها: "رسالة حى بن يقظان"و "رسالة الطير" و"سلمان وأبسال"، ويُضاف إلى ذلك رسائل "فى ماهية الصلاة"، و"فى معنى الزيارة"، و"فى دفع الغم من الموت"، و"في ماهية العشق"؛ وكذلك تعليقاته على بعض الآيات القرآنية وبعض القصائد التى تُنسب إليه.(١٥) وفى كل هذه المؤلفات يستخدم ابن سينا أسماء وصفات لها تراث قديم فى موضوع مصير الإنسان، مثل العصفور رسول الروح، والأناناس الذى يمثل البيضة الفطرية، والعالم الكهل ذى اللحية الطويلة، والمِلك السماوى [الله] والنور الأصلى...إلخ.

ب- الموقف الدينى لابن سينا:

من الصعب أن نرى فى ابن سينا الموجود فى سيرته زاهدًا قد كرَّس نفسه لحياة الزهد فى طريقة معينة، لكن هذا لا يعنى إخراجه من مجال التصوف الفكرى والتنظير الخاص به. ولقد بين هو بنفسه موجة الرفض والاستنكار التى كان يمكن أن يحدثها إحد كتبه، حيث كتب فى نهاية "رسالة الطير" تقريبًا:

"كم من أخ قرع سمعه قصتى فقال: أراك مس عقلك مسٌ أو ألم بك لمم، ولا والله ما طرت ولكن طار عقلك وما اقتنصت بل اقتنص لبك، أنى يطير البشر أو ينطق الطير، كأن المرار قد غلب فى مزاجك واليبوسة استولت على دماغك، وسبيلك أن تشرب طبخ الإفثيمون، وتتعهد بالاستحمام بالماء الفاتر العذب وتستنشق بدهن النيلوفر، وتترفه فى الأغذية وتستأثر منها المخصبة وتجتنب الباءة، وتهجر السهر وتقل الفكر، فإنا قد عهدناك فيما خلا لبيبًا وشاهدناك فطنًا، والله مطلع على ضمائرنا فإنها من جهتك مهتمة ولاختلال حالك حالنا مختلة. ما أكثر ما يقولون وأقل ما ينجع وشر المقال ما ضاع . وبالله الاستعانة وعن الناس البراءة،

ومن اعتقد غير هذا خسر فى الآخرة والأولى وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون".(١)

وبالتالى، فمن الواضح أن ابن سينا كان على وعى أنه يوجد طريقان لرؤية المعرفة، وأنه شخصيا كان يسير عليهما، حيث سيضيف قائلا: " إن ذلك الذى يعتنق عقيدة أخرى ستضيع حياته هكذا فى هذا العالم، وكذلك فى المستقبل، فالذين يجتهدون فى أن يكونوا الأوائل، سيعرفون يومًا ما أن الزلزال سيضيعهم."(٢) إذن إن ابن سينا مسلم، ومن الممكن أن يكون شيعيا معتدلا، ومفكرًا دقيقًا جدا. والنموذج المثالى الذى يعرضه من خلال قصصه الرمزية ومؤلفاته حول مصير الإنسان هو الخاص بكمال الإنسان. إن الوضع المادى للنفس الإنسانية يعتبر أمرًا ضروريا ولكن ذلك ليس كافيًا لتفسيرها، لقد وقعت تلك الإنسانية فى الخطيئة وتعيش أسيرة (لذلك)، ولا يمكن أن تتحرر من تلك السقطة إلا من خلال مجهود طويل شخصى وفكرى. ومن هنا يُفهم وعظه الذى يدعو فيه بالسير فى حياة الكمال التى تقود إلى الاتصال مع الله.

والآن حسنًا، إن ابن سينا رجل مؤمن مسلم، وحسن النية، ومن الناحية الاجتماعية يعيش فى مجتمع يسوده دين الله وهو الإسلام، ولكنه لا يمكنه أن يرى الإسلام (مقصورًا على) شعائر وذلك لأنه يعيش فى حالة تأمل. ولعل هذا هو المعنى المباشر لقوله: " إن منْ يسعد بذكر الله وقربه لن يرغب إلا فى القليل "، كذلك لا يرضى بعملية التنظيرّ اللفظية الخاصة بعلم الكلام، ولهذا فهو ينتقد نظريات الصفات والأسماء الإلهية: إذا لم تكن هناك مصطلحات تنطبق على

---

(١) ابن سينا، رسالة الطير، منشورة ضمن كتاب " جامع البدائع، طباعة محى الدين صبرى الكردى، ١٣٣٥/ ١٩١٦، ص ١١٨ - ١١٩. (المترجم)

(٢) العبارة كما جاءت فى "رسالة الطير" ص ١١٩ المنشورة ضمن "كتاب جامع البدائع" ١٩١٦/١٣٣٥، هى : "ومن اعتقد غير هذا خسر فى الأخرة والأولى . وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون"، والنص المذكور فى السياق هو ترجمة ما قاله المؤلف ولعله تفسير أو شرح لتلك العبارة . (المترجم)

صفات الله وصفات البشر فإن هذه الصفات لن تكون ذات جدوى لأن "الذين يدرسون معانى هذه الصفات لن يكونوا قادرين على اكتشافها"، وإذا تم اللجوء إلى القياس البسيط والمباشر؛ "فإن المقارنات تكون بغيضة "، لأنه بين الذات الإلهية وهيئة المخلوقات هناك هوة (ومسافة فاصلة وفرق) حقيقية. وبالتالى، ينتمى الموقف الدينى لابن سينا إلى ما يمكن أن يُطلق عليه التدين الداخلى، أو التأمل المعرفى للتدين. ومن وجهة نظرى، فهذا هو معنى التعبير الأخير فى "رسالة الطير": "وبالله الاستعانة وعن الناس البراءة، ومن اعتقد غير ذلك خسر فى الآخرة والأولى".

وهذا المفهوم يفسر موقف ابن سينا بالنسبة للانتماء الإسماعيلى لعائلته، بنى سينا، ومن الممكن أن توجد أسباب أخرى، لكن الأمر المهم أنه عندما يحكى الشيخ الرئيس سيرته الذاتية - وذلك بعد أن أصبح ناضجًا - يختار كيف يشرح عدم انحيازه مع أبيه وأخيه: لقد كان يفهمهم فهمًا جيدًا، لكن قلبه، "قناعته العقلية الأصيلة"، كانت لا توافق على انضمامه للأفكار الفلسفية لأولئك، لأن لديه أفكارًا أخرى. لقد كان الله عونًا له، كما هو بالنسبة لكل مؤمن، لكن فى مواجهة الانتماءات الاجتماعية والشخصية للبشر كان لابن سينا حرية كاملة.

ج- مصير الإنسان:

لنفهم مكانة المؤلفات الإلهامية لابن سينا يجب الانطلاق مما أطلق عليه الأستاذ ج. ر، ميشوت J. R. Michot، "مصير الإنسان". فابن سينا مؤمن مسلم، لكن ليس على طريقة الناس غير المثقفين، والذين ليس لهم رأى شخصى تقريبًا، ولا طريقة ذوى العقول الضعيفة ولا الإيمان الساذج لبائع الفحم البسيط الذى كثيرًا ما كان موضع حسد من (الفيلسوف الإسبانى) أونامونو. إنه يعتقد فى إله واحد،

وأن من مقتضيات عقيدته البحث عن طريق شخصى لكماله الشخصى؛ وأن الروح تبقى بشكل ما بعد الموت الجسدى، كما كان يؤمن بشكل خاص فى النظام الكونى العجيب، وهو الذى يعتبر أكبر مظهر من مظاهر عظمة الله ومعرفته. ولهذا لا ينبغى أن نستغرب اعتدال ورصانة تعبيراته المتعلقة ببعث الجسد وأشكال الجنة والنار. ولكن ما يمكن التعبير عنه بالنسبة لعامة الناس عبر الخيال، يمكن فى حالة العالم أن يفهم فى شكل رؤية خيالية تأملية يمكن أن تفسر بشكل عقلانى.

وتبعًا لمفهوم ابن سينا، فإن الجوهر الأساسى لعملية الخلق هو طابع التجلى. ونظرًا لخضوع العقل العملى للعقل التأملى، والطبيعة الخاصة لهذا العقل؛ فإن النظام الأخلاقى يبرز (يقدم) أيضًا هذا الطابع الخاص بتجلى النظام الكلى الضرورى. وهذا المفهوم لايجب أن يدهشنا، لكن أيضًا لا يجب فهمه من خلال نظام معرفى خاص. وسواء أكان الأمر عبارة عن العالم الحسى الذى نلمسه بالحواس، أو العالم الخيالى المجرد فإنه بالنسبة لابن سينا هو عبارة عن فيض التجلى الإلهى.

وحسنًا، فهذا المفهوم ذو الطابع الفكرى الأصلى جعل ابن سينا يتخلى عن عرض كامل ومحدد لأحداث البعث والحشر. وقراءة العديد من نصوص (مؤلفات) ابن سينا التى تعالج هذا الموضوع – حيث يكون هو الموضوع الرئيسى فى بعضها، وفى نصوص أخرى يكون غير مباشر ومتعلق بالظروف – تسمح بتصور العقبات الفكرية التى واجهها والتعرف عليها. إن ابن سينا متأكد من مصير الإنسان، ولكنه لا يراه سهلاً أو بسيطًا، وهذا يدفعه إلى أمرين بديهيين ومقلقين بالنسبة لكثيرين ممنْ أرادوا أن يصنفوا فكر ابن سينا فى إحدى الطرق الفلسفية الجدلية الممكنة: الأول هو اللجوء إلى القصص والحكايات الإلهامية، والثانى، الطابع المأساوى لرؤيته. ويمكن لعالم معزول داخل برجه العاجى أن يكتفى بفكرة مجتمع إنسانى مثالى؛ فيه مجموعة من الفلاسفة يمكنهم تصور الوحى النبوى على

أنه تقديم رمزى للواقع وذلك بالنسبة للعامة، الذين يعتبرهم الفلاسفة أطفالا بسبب مستواهم العقلى، بحيث لا يجب أن نوقظهم من جهلهم البرىء. إن ابن سينا لا يقبل الانسحاب إلى ذلك الملجأ المنعزل، ربما لأن تجربته الحياتية لم تكن لتسمح له بذلك. ولهذا يوجد مصيران إنسانيان: مصير التأمل العقلانى الخاص بالعلماء، ومصير الثواب والعقاب المستقبلى الخاص بالعامة.

إن المأساة فى معناها العقلى وليس العاطفى تظهر لأن ابن سينا كان لا يتخلى عن نموذجه المثالى فى شرح الواقع الأساسى الخاص بالتجلى، لكنه أيضًا لم يكن يرفض فكرة المصير الخاص بأغلب البشر الذى يتمثل فى فناء الجسد، وإن كان يعترف بأن ذلك المصير يعتبر أقل من المصير المثالى الذى يتمسك به . إن العالم المتخيل لا يصل إليه الذين هم ليسوا بعلماء، وإن تحقق الوعود النبوية يؤدى إلى تحقيق إنسان كامل وحقيقى فى الجنة الموعودة. ولهذا فإن ابن سينا قد اقترب أكثر من غيره من المفكرين نحو ظواهر اللاوعى النفسية، وإلى الدين الشعبى وإلى الفروق العقلية والفكرية بين نوع وآخر من البشر. لكن هذا القرب الأكثر اتصف بالصراع بسبب أن المعرفة النقدية تفرض نفسها على أى لون من الفعل النفعى البراجماتى، ولأن طابعه الفكرى الأصلى يسود فكره عن السر المزدوج للوجود الشخصى المحدد، والعودة للواقع الأول والأخير. وإذا قرأنا أعماله من خلال هذه الزاوية المتأثرة بأرسطو، وإذا قرأنا – من ناحية أخرى – أعماله الإلهامية، وحول مصير الإنسان، فإن وحدة فكر ابن سينا ستبدو كما لو كانت أمرًا بديهيا بل وأيضًا المعنى المأساوى الذى يؤدى دائمًا إلى أمر متناقض، صغيرًا كان أم كبيرًا أو ما هو بين ذلك.

هــوامش الفصل السابع

(١) حول حياة ابن سينا يمكن الرجوع إلى المراجع التالية:

Gohlman، *The life of Ibn Sina*، Albany-N، York، 1974.

Luling،"Ein anderer Avicenna، etc." Pub. En *Z.D.M.G*، sup. III،1 (1977) pp. 496-513.

Gutas، "Avicennas Madhab، etc." Pub. En Atti del XIII Congreso dell U.E dA etI، Venecia، 1987-1988، pp. 323-326.

Idem، *Avicenna and the Aristotelian Tradition*، Leiden-N.York، 1988.

إن مشكلة مؤلفات ابن سينا معقدة جدًا. وأفضل فهرس للمراجع هو الذى وضعه يحيى مهدوى فى:

Fihrist nudjaha-yi musannafat-i-Ibn Sina، Teheran، 1954.

والفهارس الخاصة بكل من أرغين (١٩٣٧، باللغة التركية) وقنواتى (١٩٥٩، بالعربية والفرنسية) أصبحت قديمة فقد مر عليها وقت طويل. وأحدث الترجمات والطبعات توجد فى هذا الكتاب الذى لا يستغنى عنه:

Jules L. Janssens، *An Annotated bibliography on Ibn Sina*(1970 -1980)، Lovaina، 1991، pp. 3 -74.

ونظرًا لطبيعة هذا الكتاب، فسوف أشير فقط إلى الكتب التى استخدمتها فيه ، وكذلك الكتب الأربعة الأهم فى الطب.

كتب موسوعية وعامة عن الفلسفة:

١- "الشفاء"، طبعة طهران عام ١٣٠٣/١٨٨٦، الطبعة

المعروفة بالألفية، ٢٢ جزءًا، القاهرة ١٩٥٢-١٩٨٣، وتوجد ترجمة لاتينية من ٦ مجلدات، ليدن عام ١٩٧٢ -١٩٨٩م.

٢- "النجاة"، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٣٣/١٩١٣، الطبعة الثانية ١٣٥٧/١٩٣٨، طبعة م. دانش بازوه، طهران، ١٩٨٥، طبعة م. فخرى، بيروت ١٩٨٥م.

٣- "كتاب العلم"، تم إهداؤه لعلاء الدولة، طبعة م. معين، م. مشكار، ٣ أجزاء، طهران ١٣١٥/١٩٥٢م، تم إعادة الطبعة عام ١٩٧٢، ترجمة فرنسية من جزأين لـ **M. Achena & H. Masse**. الطبعة الأولى عام ١٩٥٥-١٩٥٨، والثانية عام ١٩٨٦.

٤- كتاب الإشارات والتنبيهات.

Ed. Forget، Leiden 1892، ed. S. Dunya، 3 vols. El Cairo، 1377-1380 -1957 -1960، re. 4 vols، 1387-1390 -1968-1971، trad. Francesa de A.M.Goichon، *Le livre des directives et remarques* ، Paris، 1951.

٥- "كتاب الإنصاف" تحقيق عبدالرحمن بدوى. أرسطو عند العرب، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧، وطبعة أخرى لها، الكويت عام ١٣٩٨-١٩٧٨م، ترجمة فرنسية من جزأين وبياناتها كالتالى:

G. Vadja،"les notes d Avicenne sur la Theologie d Aristote" Pub. En Revue Thomiste، 1951، vol. 51، pp. 346 -406 .

٦- "كتاب الهداية"، طباعة محمد إسماعيل عبده، القاهرة ١٣٩٣/١٩٧٤.

٧- "المبدأ والمعاد"، طباعة أ. نورانى، طهران ١٩٨٤م.

٨- "رسالة فى أقسام العلوم العقلية"، طبع فى مجموعة "تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة" القاهرة ١٣٢٦ – ١٩٠٨ وبيروت عام

١٤٠٦ – ١٩٨٦م.

٩- "منطق المشرقيين"، القـــاهرة ١٣٢٨/١٩١٠م وبيـــروت ١٤٠٢ – ١٩٨٢م.

١٠- "كتاب الحدود"، طبع ضمن مجموعة تسع رسائل. الطبعة المذكورة، طبعة القاهرة ١٣٨٢/١٩٦٢م. ترجمة فرنسية :

A. M. Goichon:*Introductiona Avicenne:son"Epire des Definitions*"، Paris، 1933. .

١١- "عيون الحكمة"، تحقيق عبـــدالرحمن بـــدوى، القـــاهرة ١٣٧٤/١٩٥٤م، والكويت ١٤٠٠-١٩٨٠م.

١٢- "الأجرام العلوية"، طبع ضمن مجموعـــة تـــسع رســـائل المذكورة سابقًا.

١٣- "الإكسير".

Ed. A. Ates، Istanbul، 1373 – 1953. Trad. Francesa de G. C. Anawati en (1971)، pp. 313 – 326.

١٤- "رسالة إلى ج الكيا"، طبعة بدوى فـــى "أرســـطو عنـــد العرب". الطبعة المذكورة ص ١١٩-١٢٢، ترجمة إنجليزية :

D. Gutas *Avicenna and the Aristotelian tradition*، ed. Cit. pp. 60-64.

١٥- "المباحثات"، تحقيق عبدالرحمن بدوى فى "أرســـطو عنـــد العرب" . الطبعة المذكورة ١٢٢-٢٣٩. ١٣٩٢/١٩٧٢.والطبعات التالية:

Ed. M. Bidarfar، Qom، 1413 – 1992، trad. Francesa de J. R. Michot، Bruselas، 1994.

١٦- "التعليقات"، تحقيق بدوى ١٣٩٢/١٩٧٢م.

كتب عقيدة [علم اللاهوت]:

١٧- "رسالة أضحوية ". ترجمة إيطاليةPadua، 1969 .

١٨- "القضاء والقدر". طبع ضمن مجموعة "جـامع البـدائع"، القاهرة ١٣٣٥/١٩١٦م.

Ed. Mehren، Traites mystiques d Avicenne، Leiden، 1899، fase، III.

١٩- "سر القدر"،

Ed. G. Hurani en *Reason an Tradition in Islamic Ethics*، Cambridge، 1985.

٢٠- "الرسالة العرشية"، الطبعـة الأولـى الهـلال. القـاهرة ١٤٠٢/١٩٨٢م

٢١- "شرح سورة الإخلاص"، طبع ضمن مجموعـة "جـامع البدائع".

٢٢- "رسالة فى إثبات النبوة"، طبع ضمن "تسع رسائل".

٢٣- "الأخلاق"، طبع ضمن "تسع رسائل".

٢٤- "السياسة"، طباعة فؤاد أحمد، "مجموعة فـى الـسياسة". الإسكندرية، ١٤٠٢/١٩٨٢؛ طبعة معلوف فـى المـشرق، بيـروت، ١٩٠٦، و

***Traites inedits d anciens philosophes arabs*، 2. ed. Beirut، 1911.**

مصير الإنسان (مؤلفات فى التصوف العقلى والشعائر والرمزية).

٢٥- "رسالة حى بن يقظان" (نص عربى وترجمـة وشـرح فارسى قديم مع ترجمة فرنسية).

Ed. Mehren، op. cit. I، ed. H. Corbin، *Avicenne et le*

Recit Visionaire، 2 vols. Teheran – Paris، 1952 – 1954، rep. Teheran، 1407-1987، trad. Francesa de A. M. Goichon، ***Le recit de Hayy ibn Yaqzan***، Paris، 1959.

٢٦- "رسالة الطير"، طبع ضمن "جامع البدائع".

Ed. Mehren، op. cit. fase، II، trad. Francesa، H. Corbin، op. cit. pp. 215 – 222.

٢٧- "قصة سلمان وأبسال"، طبـع مختـصر الطوسـي فـي مجموعة "تسع رسائل".

٢٨- "إجالة الدعوة وكيفية الزيارة"، طبع ضمن "جامع البدائع". و:

Ed. Mehren، op. cit. fase، III.

٢٩- "الذكر"، طبع ضمن " تسع رسائل".

٣٠- "فى ماهية الحزن". طباعة عاصى فى " التفسير القرانـى ولغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا" بيروت ١٤٠٣- ١٩٨٣م .

٣١- "رسالة فى ماهية الصلاة"، طبع ضمن "جامع البدائع" و:

Ed. Mehren، op. cit. fase، III .،

٣٢- "رسالة فى ماهية العشق" و طبع ضمن " جامع البدائع:

Ed. Mehren، op. cit. fase، II، ed. Ates، Istanbul، 1953.

٣٣- "العهد"، طبع ضمن "تسع رسائل".

٣٤- "القصيدة العينية فى النفس".(وهو مؤلف مشكوك جدا فى نسبته لابن سينا كما أنه حقق نجاحًا كبيرًا).

Ed. Y trad. Espanola de Cruz Hernandez،"el poema de Avicena sobre el alma"، en B. Univ. Granada، 91، 1952.

الأعمال الطبية:

٣٥- "القانون في الطب".طبعة القاهرة ١٢٩٤ - ١٨٧٧، وطبعة القس من خمسة أجزاء، بيروت ١٤٠٧ -١٩٨٧م.

٣٦- "الأدوية القلبية". طبعة البابا " من مؤلفات ابن سينا الطبية " حلب عام ١٩٨٤م، ص ٢٠٧ - ٢٩٢.

٣٧- "القولنج". طبعة تمارى " مجلة معهد المخطوطات العربية " الكويت، ١٤٠٦ -١٩٨٦و ص ٩-١٧ و ٤٤١ ٥٠١.

٣٨- "أرجوزة فى الطب". طبعة البابا المذكورة .

(٢) انظر مقالى:

"El problema de la autentica filosofia de Avicena y su idea del destino del hombre" Pub. En *Revista de Filosofia*، Univ. Complutense de Madrid(1992)، pp. 235 – 256

(٣) النصوص العربية لكتابى "الشفاء" و"المنطق" تم تصحيحها بشكل رائع فى كتاب عبدالرحمن بدوى. " التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية "، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٦٥، ص ٢٧٩-٢٨٢.

(٤) أقوم منذ فترة بإعداد كتاب عن حياة ومؤلفات ابن سينا، وذلك كمدخل توضيحى لطبعة جديدة من كتابى القديم "الميتافيزيقا عند ابن سينا" (١٩٤٩) والذى فرغت نسخه من المكتبات منذ أكثر من أربعين عامًا. فى ذلك الكتاب أدرس بشكل موسع مشكلة الترتيب الزمنى.

(٥) فى نص الشفاء، يتم ترجمة الكلمة الإغريقية **Tropos** بمعنى طائفة ، ومشهور جمعها مشهورات يشير إلى واحد من الطريقين غير القابلين للإثبات. وبالتالى، فمن الممكن أن يكون ابن سينا قد استخدم فى هذا الجزء من المنطق ترجمة كانت لا تستخدم نفس المصطلحات المستخدمة فى النص العربى للأرغانون.

(٦) نظرًا للالتزام الميتافيزيقى لدى ابن سينا، فقد أفاد الفلاسفة اللاتينيون فى القرن الثالث عشر وبدايات الرابع عشر كثيرًا من مختصره. وقد استنتج توما الأكوينى التفرقة الحقيقية بين الجوهر والوجود من خلال التفرقة بين الذات الممكنة بذاتها والضرورية بغيرها، والذات الواجبة بذاتها ودائمًا. أما دنز إسكوت **Duns Escoto** فقد رفض التفرقة الحقيقية معتمدًا فى ذلك على تأكيد ابن سينا من أن الجواهر الممكنة فحسب تكون محايدة، ولا تستحق أن "تكون" أكثر من "ألا تكون".

(٧) لم ولن أغير الشكل المتواضع للنتيجة التى وصلت إليها. ولكن يجب أن أقول إننى أتبنى بصورة كاملة النقد الذى قام به الأستاذ بدوى حين قال: " إن كروث هيرنانديث كان على حق فى رؤيته فى الفقرة السابقة الخاصة بالدليل الأنطولوجى والذى سيتم صياغته فيما بعد من قبل القديس انسيلمو، وقد اخطأ السيد جارديه **L. Gardet** لأنه لم يتبن الرأى نفسه. ولقد تم شرح البرهان الأنطولوجى بطريقة أكثر وضوحًا، ولم يكن هذا البرهان مشروحًا بطريقة واضحة. وإننا لم نجد فى الأعمال الأخرى لابن سينا ذكر هذا البرهان. وهذا البرهان الخاص بعلم الكون يخص كاتب آخر غير القديس انسيلمو وغير ديكارت، حيث إن ابن سينا لم يتحدث عن الكائن الأكثر كمالا الذى من الممكن أن ندركه. وتلك حجة ابن سينا الخاصة بعلم نشأة الكون، والذى استنتج من خلال تحليله لفكرتها ضرورة وجوده، وأنه أضاف الدليل المبنى على التمييز بين الممكن والواجب، ولكنه يتميز عن ذلك فى نفس الوقت بأن الطريقة المتبعة فى هذه الحجة تكون استنباطية خالصة، بينما الدليل المبنى على التمييز بين الممكن والواجب يبدأ من التحقق من الشيء وبالتالى فإنها طريقة استقرائية، وعندما ندرك هذه الطريقة فإن هذا الدليل الخاص بعلم نشأة الكون لابن سينا من الممكن أن يتم صياغته على النحو التالى : لا نستطيع إدراك الكائن الحى دون أن ندرك ضرورة وجوده، إذن فإنه يوجد كائن ضرورى."

(Vol. II، pp. 647 -648)

(٨) نظرًا لأن وجود الله يتميز بالبساطة التامة، فلا يمكن أن يكــون فيه أى تكوين أو تركيب (من أجزاء).

(٩) القرآن سورة الإخلاص رقم١١٢، الآيات ١-٢، كلمة "صــمد" من الصعب ترجمتها، حيث تحتمل معانى مثل "المدمج أو الكثيــف" أو "المصمت أو الراسخ" أو "غير القابل للاختراق"، ولكنى أشك أن يكون معناها "الذى لا ينقسم " أو "غير القابل للانقسام" بحيث يمثــل معنــى معارضًا للتثليث.

(١٠) حدث نقاش كثير حول هل يعتبر ابن سينا مؤمنًا بوحدة الوجود. وفى الحقيقة، ومن وجهة نظرى، فإن ابن سينا كان يعتبر فرق الدرجة الأنطولوجية أى الخاصة بنشأة الكون هو فرق فى الطبيعــة. وتبــدو رغبته فى الهروب من وحدة الوجود بديهية، وأيضًا فإن الفروق التــى يقدمها ليست أقل دقة وبديهية.

(١١) انظر فيما بعد عند معالجة عنصر "مصير الإنسان" نتائج ذلك المفهوم.

(١٢) الآية ٣٥ من السورة ٢٤، من الصعب ترجمتها أو شرحها. وقــد قمت بترجمتها مستخدمًا الألفــاظ الإســبانية التقليديــة مثــل **nicho** **fanal** ،**aceituno candil** والتى معناها قنديل وفنار أو فانوس ومشكاة أو كوة وزيتون كل هذه الألفاظ استعملها كوباروبياس (١٦١١)، وقــد حافظت على (معنى) تكرار الاستعارة. وترجمة شرح ابن سينا التى أعددتها عام ١٩٤٦م (طبع عام ١٩٤٩) قد حسنتها كثيرًا مع الوقــت، فهذا النص كان دائمًا موضع إعجابى. ويجب التنبيــه إلــى التــشابه الموجود بين "نور على نور" والتعبير الأفلاطونى الجديد ***Fos ek fotos*** للرمز النيقى القسطنطينى.

(١٣) انظر مقالى:

"La teoria musical de Ibn Sina en el Kitab al-Sifa".Pub. en el vol. *Milenario de Avicena*، IHAC، Madrid، 1981، pp. 27-36.

(١٤) انظر:

J. R. Michot، *Le destine de l home selon Avicenne*، Lovaina، 1986.

(١٥) انظر المقال المذكور فى هامش رقم٢.

مراجع الفصل السابع

تبعًا لما ذكرته فى الملاحظة رقم ١ أود أن أشير إلى أنه من بين المراجع الكثيرة جدا الخاصة ببحث ابن سينا سوف أقتصر على تلك المراجع التى عرفتها واستعملتها على مدى خمسين عامًا، ولهذا فسوف احتفظ بكثير من الاقتباسات القديمة، والتى استعملت بعضها عامى ١٩٤٥ و١٩٤٦ وذلك لكتابة رسالة الدكتوراة الخاصة بى، وإذا تمت مقارنة قوائم المراجع الخاصة بكتبى التى صدرت فى الأعوام ١٩٤٩ و٥٧ و٦٣ و ٨١، وكذلك هذه القائمة يمكن تتبع خط المعارف المرجعية الخاصة بى وكذلك قراءتى.

412 – Aberry، A.J.، *Avicena on Theology*، Londres، 1951.

413 – Achena، M.، H. Masse، *Avicenne "Le Livre de science"*، 2 vols. 1 ed.، Paris، 1955-1958، ed. 1986.

414 – Afnan، M.، *Avicenna: his life and works*، Londres، 1958.

415 – Amid، M.، *Essai sur la psycologie d Avicenne*، Ginebra، 1946.

٤١٦ – قنواتى،جورج "مؤلفات ابن سينا"، القاهرة، ١٣٦٩/١٩٥٠.

417 – Idem، " La tradition manuscrite orientale de oeuvre d Avicenne"، Pub. en *R. Thomiste*، 51 (1956)، pp.437 – 440.

418 – Idem، *Avicenne، La metaphysque des Shifa*، *livres I-V*، trad. francesa int y notas، Paris، 1978.

419 – Idem، " Avicenna et l alchimie"، Pub. en *At. Ac.N. Lincei*، *Oriente e Occ. nel Medioevo*، Roma، 13 (1971)، pp. 313 – 326.

٤٢٠ – العقاد، "الشيخ ابـن سـينا"، القـاهرة ١٣٦٥ /١٩٤٦، طبعـة أخـرى ١٣٩٠/١٩٧٠.

421 – Arnaldez، R.، " Avicenne"، Pub. en D. Huismann (ed.)، *Dictionnaire de Philosophie*، Paris، 1984، vol. pp. 167 – 173.

٤٢٢ – بدوى، "التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية"، الطبعة الثالثة القاهرة، ١٣٨٥/١٩٦٥، ص ٢٧٩ -٢٨٢ .

423 – Bedoret، A.، "Les premiers versions toledanes de philosophie، Oeuvres d Avicenne". Pub. en *R.N.S.Ph.*، 1939، pp. 374 -400.

424 – Birkenmajer، A.، " Avicenna vorrede zum liber sufficientia und Roger Bacon". Pub. en R.N.S.PH.، 32، (1934)، pp. 308 -320.

425 Bloch، E.، "Avicenna und die aristotelische Linke". Pub. en *Das materialismusprobleme*، Berlin، 1952، ed. ampliada، 1963: ed. Frankfurt I، 1972، 4، 1977.

426 – Bouyges، M.، " L idée generatrice de De potentia de S. Thomas". Pub. en *R. de Ph.*، 1931، pp. 262 – 265.

427 – Brentjes، B.، (ed.)، *Avicenna، Ibn Sina 980 -1036*، Halle، 1980، 2 vols.

428 – Idem، *Ibn Sina (Avicenna): Der furstliche Meister aus Buçhara*، Leipzig، 1979.

---- Brockelmann، num. 138، GAL. I، pp 812 -828، S.I.،pp. 812 -828.

429 – Bronnle، P.، Geschichte der persischen Literature، 2 ed.، Leipzig، 1909، pp. 54 y 150 -155.

430 - Carra de Vaux، B.، *Avicenne*، Paris، 1900، rep. Amsterdam، 1974.

431 – Idem، " Avicenne". Pub. en *Ency of Rel. and Ethics*، 1900، vol. II، pp 277 y ss.

---- Idem، num، 139 vol. pp. 18 -42.

432 – Chachine، O.، *Ontology et theologie chez Avicenne.* Paris، 1962.

433 – Coccio، A.، " Filosofia e Religione second Avicenna". Pub. en *R. F. Neo-S.*، 28،(1936)، pp. 133-134.

434 – Collins، J. F.، " Intentionality in the Ph. Of Avicenna". Pub. en *the modern Schoolman*، 21 (1944)، pp. 204 -215.

----- Corbin num. 59.

----- Idem، num. 65، pp. 235 – 245.

435 - Cruz Hernandez، " Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofia de Avicena." Pub. en Al-Andalus، 12 (1947)، pp. 97-122.

436 – Idem، *La metafísica de Avicena*، Granada، 1949.

437 – Idem، " Sentido y naturaleza de la prueba aviceniana de la existencia de Dios." Pub. en *Ac.XIe C.int. de Ph.*، Vol XIV، 1953، pp. 292 -296.

438 – Idem، " La distinción aveceniana de la esencia y la existencia y su interpretacion en la filosofia occidental". Pub. en *H. Millas Vallicrosa*، Barcelona، 1954، vol. I، pp. 331 – 347.

439 – Idem، "El poema de Avicena sobre el alma". Pub. en *B. Univ. de Granada*، 91 (1952).

440 – Idem، "La significacion del pensamiento de Avicena y su interpretacion por la filosofia occidental" Pub. en *Avicenna com* vol، Calcuta، 1956، pp. 133 -146.

441 – Idem، " La nocion de ser en Avicena". Pub. en Pensamiento، Madrid، 15 (1959)، pp. 83 – 98.

442 – Idem، "La teoria musical de Ibn Sina en el Kitab al-Sifa". Pub. en *Milenario de Avicena*، Madrid، 1981، pp. 27 -36.

443 – Idem، " Posibles novedades en la logica de Ibn Sina". Pub. en *CSF* 9، (1982)، pp. 237 – 245.

444 – Idem، "El problema de la autentica filosofia de Avicena y su idea del destino del hombre". Pub. en *Rev. Filosofia Univ. Complutense*، Madrid، 5 (1992)، pp. 235 -256.

444bis – Idem، *La vida de Avicena como introduccion a su filosofia*، (ed texto arabe، trad. espanola int. y notas). En pub. por Universidad de Salamanca، 1996.

--- Dieterici، num. 234 vol. I، pp. 156 -159.

---- Dugat، num. 146، pp. 205 -215.

--- Duhem num. 236 vol. IV، pp. 321 – 575.

445 – Ergin، O., "Ibn Sina bibliografyasi"، Pub. en *Buyuk Turk filosof ve tib Ustadi ibni Sina*، Istanbul، 1937.

446 – Forest، A., *La structure metaphysique du concret selon S T. de Aquin*، Paris، 1931,

447 – Furlani، G., " Avicenna e il cogito ergo sum di cartesio". Pub. en *Islamica*، 3 (1927), pp. 53 – 72.

448 – Idem، "Avicenna، Barhebreo، Cartesio". Pub. en *R. di S. O.*، 14، (1933)، paginas 21 – 30.

449 – Gabrielli، F.، "Avicenna". Pub. en *Archivio St. della Scienza*، 4 (1923)، paginas 258 – 274.

450 – Gardet، L.، " Quelques aspects de la pensee avicennienne dans ses raports avec l orthodoxie musulmane". Pub. en *Thomiste*، 14 (1937), pp. 537 – 575.

451 – Idem، " Mystique avicennienne". Pub. en *Thomiste*، 14 (1937)، pp. 693 – 742.

452 – Idem، " Quelques aspects de la pensee avicennienne". Pub. en *Thomiste*، 16 (1939).

453 – Idem، *La pensee religieuse d Avicenne*. Paris، 1951.

454 – Idem، " En l honneur du millenaire d Avicenne". Pub. en *Thomiste*، 51 (1951)، pp. 333-345.

455 – Gatje، H.، " Zur Lehre von der Voraussetzugsschlussen bei Avicenna". Pub. en *Z. Gechichte arab-isl. Wiss*، 2 (1985)، pp. 140 -204.

---- Gauthier num. 150، pp. 47 – 53.

456 – Gilson، E.، " Pourquoi St. Thomas a critique St. Augustin". Pub. en *AHDLMA*، 1 (1926)، pp. 35 – 80.

457 – Idem، " Avicenne et le point de depart de Duns Scot". Pub. en *AHDLMA*، 2 (1927)، pp. 89 – 149.

458 – Idem، "R. Marston: un cas d augustinisme avicennisant". Pub. en *AHDLMA*، 8 (1937)، pp. 37 – 42.

— Idem، num. 324، pp. 38 – 74.

459 - Gohlman، W.، *The life of Ibn Sina*، Albany-N.York، 1974

460 - Goichon، A. M.، Introduction a Avicenne، Son " *Epitre des definitions*". Paris، 1934

461 – Idem، *La distinction de la essence et l existence d après Ibn Sina*، Paris، 1937.

462 – Idem، *Lexique de la langue philosophique d Ibn Sina*، Paris، 1938.

463 – Idem، *Vocabulaire compres d Aristote et d Ibn Sina*، Paris، 1937.

464 – Idem، "L evolution philosophique d Avicenne". Pub. en *R. Ph. France et de l Etranger*، 138 (1948)، 318-329.

465 – Idem، " Une logique moderne a l epocque medievale la logique d Avicenne". Pub. en *R. du Caire*، 1951، pp 95 – 106.

466 – Idem، Ibn Sina(...) "Livre des directive et remarques". trad francesa e int. Paris، 1951.

467 – Idem، *Le recit de Hay ibn Yaqzan commente par les texts d Avicenne*، Paris، 1959.

468 – Gorce، M. M.، "Avicenne". Pub. *Dict H. et G. Ecclesiastiques*، vol. V، cols. 1107 -1119.

469 – Gutas، D.، "Avicenna". Madhab، etc. "Pub. en *A. XIII U.E.A.I.* Venecia، 1987 – 1988، pp. 323-326.

470 – Idem، *Avicenna and the Aristoteliam Tradition*، Leiden-N. York، 1988.

471 – Hanebert، B.، " Zur Erkenntnislehre des Ibn Sina und Albertus Magnus." Pub.en *APPKKBAW.* 11 (1968)، 191 -249.

472 – Heitzman، M.، " L agostinismo avicennizante e il punto de partenza della filosofia de M. Ficini". Pub. en *G. C. dello F.I.*17 (1938).

473 – Horten، M.، "Die Enwicklungslinie del Ph. im Islam". Pub. en *A.F.G.der Ph.* 22 (1909)، pp. 167-177.

474 – Idem، *Die Philosophie der Islam*، Munich، 1924، pp. 67 -99.

475 – Idem، *Texte zu dem Streite zwischen Glaube und Wisswn im Islam. Die Lehre von Propheten und der Offenbarung bei Farabi، Avicenna، und Averroes*، Bonn، 1913

ابن خلكان رقم ٢٤٧، طبعة القاهرة ص ١٥٢ – ١٥٣، وباريس ص ٤٤٠ – ٤٤٦.

ابن سينا، سيرة (سيرة الفها الجوزجانى وتحتوى على سيرة ذاتية) القفطــى رقم ٢٦٦، طبعة القاهرة ص ٢٦٨ – ٢٧٨ .

---- Ibn Sina, Sira (biografia por Gowzgani que incluye una autobiografia)، ed. por Al-Qifti، num. 266، ed. El Cairo، pp. 268 -278، ed. Leipzig، pp. 413-426، ed. con trad inglesa de Gohlman num. 459.

٤٧٦ - ابن سينا، كتاب الشفاء، القاهرة، ١٣٧٢ - ١٤٠٢ /١٩٥٢ - ١٩٨٣، ترجمة جزئية للفرنسية رقم ٤١٨، والنصوص المذكورة أو الملخصة تكون تبعا لطبعة طهران التى سوف نذكر أرقام صفحاتها لاحقًا.

Idem، *Kitab al-Sifa*، ed. litografica، Teheran، 1303-1886، ed. Milenario، 22 vols. El Cairo، 1372 -1403\1952 -1983، trad parcial francesa en num. 418. Textos citados o resumidos segun ed Teheran vol.I pp. 1 -12، 280-281، 287-293 y 348-357، vol. II، pp. 270، 281، 288، 290-305، 404-410، 416-419، 469-479، 483-495، 498، 504، 521، 575-581، 586، 588-598، 601-603، 619، 622-626، 628، 642-648.

477 Idem، *Idem de anima*، ed. y trad. francesa de Yan Bokos، 2 vols، Praga، 1951.

478 – Idem، *Idem de anima*، ed. texto latino de S. Van Riet، 2 vols. Lovaina، 1969-1972.

479 – Idem، *Avicenna latinus*، 6 vols.، Leiden، 1972 – 1989.

480 -

٤٨٠ - ابن سينا، كتاب النجاة، طبعة القاهرة ١٣٣١ - ١٩١٣، والنصوص المذكورة أو المختصرة تبعا لتلك والمذكور أرقام صفحاتها لاحقًا .

Idem، *K. al-Nayat*، ed. El Cairo، 1331-1913، 2 ed. 1357 1938، ed. M. Danes Pazhuh، Teheran، 1405 – 1985، ed. Fajri، Beirut، 1405 1985، textos citados o resumidos segun ed. El Cairo، 9 -12، 26 – 29، 131 – 136، 162 – 163، 193 – 201، 233 – 234، 241، 246 – 248، 258، 264 – 265، 267-279، 282 – 283، 302- 310، 315 – 316، 323-328، 330 – 340، 344 – 350، 355-361، 366-368، 373-387، 390-394، 398- 404، 408-413، 419 – 420، 428- 430، 445 – 447، 449- 455، 460-466، 483- 484، 491-493، 495 y 502.

481 – Idem، *Danes Name-i Ala-I*، ed. M.، Mo in y M. Meskar، 3 vols. Teheran، 1371 -1952، reimpresion، 1392-1972، trad. francesa en num. 413.

٤٨٢ – ابن سينا، منطق المشرقيين، طبعة القاهرة ١٣٦٩/١٩٠، طبعة بيروت ١٤٠٢/١٩٨٢، وأرقام صفحات النصوص أو الملخصة هى : ١-٧، ١١، ١٨-٢٣، ٣٠، ٤٠،٤٤.

Idem، *K. al- Mantiq al masriqiyin*، ed. El Cairo، 1369 -1950، rep. Beirut، 1402-1982. Textos citados o resumidos، pp. 1-7، 11، 18-23، 30، 40 y 44.

483 – Idem، *kitab al-Insaf*، ed. Badawi en num. 294.

ابن سينا، كتاب الانصاف، طباعة بدوى، رقم ٢٩٤ .

٤٨٤ – ابن سينا، كتاب الإشارات والتنبيهات، طبعة سليمان دنيا، ٣ أجزاء، القاهرة ١٣٧٧/١٩٧، وطبعة أخرى عام ١٩٦٨ من أربعة اجزاء، والنصوص المذكورة أو الملخصة تبعًا لطبعة ليدن وصفحاتها كما ستذكر لاحقًا .

Idem، *K. al-Isarat wa-l- tanbihat*، ed. Forget، Leiden، 1892، ed. S. Dunya، 3 vols. El Cairo، 1377 – 1380 \ 1957- 1960، rep. 4 vols. 1388 - 1391\1968 – 1971، trad. francesa num. 456. Textos citados o resumidos، ed. Leiden، 7-16، 98-102، 114، 119-121، 129، 131-132، 138-145، 146-148، 152-153، 161-162، 174 – 176، 185، 194-195 y 197.

٤٨٥ – ابن سينا، الاجرام العلوية، فى "تسع رسائل ..." طبعة القاهرة عام ١٣٢٦/١٩٠٨، وبيروت عام ١٤٠٢ /١٩٨٢، وأرقام الصفحات هى ٤٢، ٥٨ – ٥٩.

٤٨٦ – ابن سينا، رسالة الحدود، فى "تسع رسائل ..." القاهرة ١٣٨٢/ ١٩٦٣، الطبعة المذكورة، توجد ترجمة فرنسية .

Idem، *Risalat al-Hudud*. ed. en el vol. *Tis rasa il…etc*. ed. cit. ed. Goichon، El Cairo، 1382 \ 1963، trad. francesa en el num، 460 esp. pp. 79، 83-84، 87-88 y 93.

ابن سينا، اقسام العلوم العقلية، فى " تسع رسائل ..." الطبعة المذكورة .

---- Idem، *Aqsam al-ulum al-aqliya*، ed. en el vol. *Tis rasa il... etc.* ed. cit esp. pp. 105 -106 y 113-114.

ابن سينا، رسالة فى إثبات النبوة، فى " تسع رسائل ..." الطبعة المذكورة .

---- Idem، *R. fi Itbat al-nubuwwa*، ed. en el vol. *Tis rasa il... etc.* ed. cit. esp. pp. 124 -128.

ابن سينا، الرسالة النيروية، فى "تسع رسائل ....". الطبعة المذكورة .

---- Idem، *R. al-Niruziya*، ed. en el vol. *Tis rasa il... etc.* esp. pp. 136-138.

ابن سينا، قصة سلمان وأبسال، فى " تسع رسائل ....". الطبعة المذكورة .

--- Idem، Qissa Salaman wa-Absal، ed. del resumen del Tusi en el vol. *Tis rasa il... etc.*

ابن سينا، الذكر، فى " تسع رسائل ....". الطبعة المذكورة .

---- Idem، *al-Dikr*، ed. en el vol. *Tis rasa il...* etc.

ابن سينا، العهد، فى " تسع رسائل ....". الطبعة المذكورة .

---- Idem، *al-Ahd*، ed. en el vol. *Tis rasa il...* etc.

ابن سينا، الأخلاق، فى " تسع رسائل ....". الطبعة المذكورة .

---- Idem، al-Ajlaq، ed. en el vol. *Tis rasa il* ....etc.

ابن سينا، شرح سورة الصمدية، فى " جامع البدائع ....". الطبعة المذكورة.

487 – Idem، Sarh surat al samadiya ed. en el vol. Yami al badai، ed، El Cairo، 1335 – 1917، esp. pp. 16-17 y 20-23.

ابن سينا، شرح الموضوعات الأولى والثانية ، فى " جامع البدائع ....". الطبعة المذكورة .

---- Idem، Sarh muawwadat al ula wa l taniya، ed. en el vol. *Yami al-badai* esp. 24 – 26.

ابن سينا، رسالة الطير ، فى " جامع البدائع ...."، الطبعة المذكورة .

---- Idem، *Risalat al-tayr*، ed. en el vol. *Yami al-badai*، ed. Mehren، num. 515، fas III، trad. francesa de Corbin en num. 65، pp. 215-222.

ابن سينا، رسالة الدعوة .... ، فى " جامع البدائع ...."، الطبعة المذكورة .

---- Idem، Risalat al-dua wa-kayfiyat al-ziyara، ed. en el vol. *Yami al badai*، esp. pp 33 – 34 ed. Mehren num. 514 fas.III.

ابن سينا، رسالة فى ماهية الصلاة ، فى "جامع البدائع...."، الطبعة المذكورة.

— Idem، *R. fi mahiyat al-salat*، ed. en el vol. *Yami al-badai*، esp. pp 69 -73.

488 – Idem، *R. fi mahiyat al-isq*، ed. en el vol. *Yami al-badai*، esp. pp. 69 -73 ed. Mehren، num. 514، fasc.II، ed. Ates، Istanbul، 1953.

ابن سينا، رسالة فى ماهية العشق، فى "جامع البدائع ...."، الطبعة المذكورة.

--- idem، al-Qada wa-l-qadar، ed. en el vol، Yami al-badai، ed. Mehren، num. 514، fasc. III.

ابن سينا، القضاء والقدر، فى "مجموعة الرسائل ...."، الطبعة المذكورة .

489 – Idem، al-Yawhar al-nafis، ed. en el vol. *Maymuat al-rasail*، ed. El Cairo، 1328- 1910، esp. pp. 267-268 y 278-279.

ابن سينا، الجوهر النفيس، فى "مجموعة الرسائل ..." الطبعة المذكورة .

490 – Idem، *al-mabda wa-l-maad*، ed. A. nurani، Teheran، 1404 – 1984.

---- Idem، *Risalat ila Y. al-kiya*، ed. Badawi، num. 294، pp. 119-122، trad. Inglesa de Gutas num. 470، pp 60 – 64.

ابن سينا، رسالة إلى كيا، طبعة بدوى، رقم ٢٩٤

490 - bis – Idem، idem، ed. Bidarfar، Qom، 1413 – 1992.

490 - trip. – Idem، idem، trad. francesa de J. Michot، Bruselas، 1994.

--- Idem، *al-Mubahatat*، ed. Badawi، num. 294، pp. 122 -230.

ابن سينا، المباحثات، طبعة بدوى، رقم ٢٩٤،

491 – Idem، *al- Ta liqat*، ed. Badawi، El Cairo، 1392-1974.

ابن سينا، التعليقات، طبعة بدوى، القاهرة ١٣٩٢ – ١٩٧٤ .

492 – Idem، *Kitab al-hidaya*، ed. M. Abduh، El Cairo، 1393 -1972.

ابن سينا، كتاب الهداية، طبعة محمد عبده، القاهرة ١٣٩٣ – ١٩٧٢،

493 – Idem، *Uyun al-hikma*، ed. Badawi، El Cairo، 1373 -1954.

ابن سينا، عيون الحكمة ، طبعة بدوى، القاهرة ١٣٧٣ /١٩٥٤،

494 – Idem، al-Iksir، ed. Ates، Istanbul، 1373 – 1953.

495 – Idem، *R. al-adhawiya fi-l-ma ad*، ed. Luchetta، Padua، 1969، trad italiana، idem.

496 – Idem، *R. fi mahiyat a- huzn*، ed. Asi، *al-Tafsir al-Qurani wa-l-lugat al-sufiya fi falsafat Ibn Sina*، Beirut، 1403 – 1983.

ابن سينا، رسالة فى ماهية الحزن، التفسير القرانى ولغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا، بيروت ١٤٠٣ /١٩٨٣.

---- Idem، Sirr al-qadar، ed. G. Hurani، num. 156.

ابن سينا، سر القدر

497 – Idem، *Risalat al-arisiya*، ed. I. Hilal، El Cairo، 1402-1982.

ابن سينا، رسالة العريشية، طبعة هلال، القاهرة ١٤٠٢ /١٩٨٢،

498 – Idem، *al-Siyasa*، ed. F. Ahmad، *Maymu fi-l-Siyasa*، Alejandria، 1402 – 1982، ed. Malouf en *Al-Machriq*، Beirut 1323 – 1906.

ابن سينا، السياسة، طبعة فؤاد الأهوانى ضمن "مجموعة فى السياسة " الإسكندرية عام ١٤٠٢ /١٩٨٢.

499 – Idem، *al-Qanun fi-l-tibb*، ed. El Cairo، 1294-1877، ed. Al-Qass، Beirut، 1407- 1987، ed.critica en pub. vol. I، N. Delhi، 1982-1988.

ابن سينا، القانون فى الطب، القاهرة ١٢٩٤ /١٨٧٧، بيروت، ١٤٠٧ /١٩٨٧.

500 – Idem، idem، *Uryuza fi-l-tibb*، ed. trad. latina medieval، trad. francesa e int. de H. Jahïer y A. Noureddin، Paris، 1956، ed. al-Baba، num. 50، pp. 207 – 292.

501 – Idem، al-Adwiyat al-qalbiya، ed. al-Baba، *Min mu allafat Ibn Sina al-tibbiya*، Alepo، 1408 – 1984، pp. 207 – 292.

ابن سينا، الأدوية القلبية، ضمن "مؤلفات ابن سينا "، حلب، ١٤٠٨ /١٩٨٤.

502 – Idem، *al-Qulany*، ed. D. Tamari، *Muyallat ma had al-majtutat al- arabiya*، Kuwait، 30 (1406\1986)، pp. 9-17 y 441–501.

ابن سينا، القولنج، مجلة معهد المخطوطات العربية، الكويت، ٣٠ (١٤٠٦ /١٩٨٦)

---- Ibn Abi Usaybia، num، 240 vol.II، pp. 2-20.

ابن سينا، ابن أبى أصيبعة، رقم ٢٤٠،

503 – Janssens، J. L.، "Ibn Sina s ideas of ultimate Reality aut Meaning etc.". Pub. en *URAM*، 10 (1987)، p. 252 -271.

504 – Idem، An annotated Bibliography on Ibn Sina، (1970 -1989)، Lovaina، 1991.

505 – Leclere، L.، *Histoire de la medicine arabe*، Paris، 1876، rep. Rabat 1980، vol. pp. 465 – 477.

506 – Luling، G.، " Ein anderer Avicenna، etc." Pub. en *ZDMG*، sup. 1977، pp. 496 -513.

507 – Madkour، I.، " Avicenne، le traite des categories du Shifa". Pub. en *Mel. I.E.* Orient، El Cairo، 5 (1959)، pp. 253-278.

508 – Mahdavi، Y.، *Fihrist nusjaha-yi musannafat-I Ibn-I Sina*، Teheran، 1373 – 1954.

509 – Marmura، M.، " Avicenna s Flaying Man in Context". Pub. en *The Monist*، 69 (1986)، pp. 383 -395.

510 – Maroth، M.، *Ibn Sina und die peripatetische aussgenlogik*، Leiden، 1989.

511 – Masnovo، A.، *Da Guglielmo d Aubergne a S.T. d Aquino*، Milan، 1920.

512 – Massignon، L.، "La philosophie orientale d Ibn Sina et son alphabet philosophique". Pub. en *Memorial Avicenne*، El Cairo، 4 (1952).

مسعودى، م. ابن سينا، تونس، ١٤٠١ /١٩٨١.

513 – Mas udi، M.، *Ibn Sina*، Tunez، 1401- 1981.

514 – Mehren، A. F.، *Traits mystiques d avicenne*، ed. y explicacion francesa، 4 vols.، Leiden، 1889 – 1899.

515 - Idem، " les rappotrs de la philosophi d' Avicenne avec l' Islam". Pub en *Museon*، 1883، pp.460-478 y 561-574.

516 - Idem، " Etudes sur la philosophie d' Averroes concernant son rapport avec lle d' Avicenne etc" . Pub en Museon، 1888-1889، pp.613-627 Y 5-20.

517 - Idem، "Vues d' Avicenne sur l' Astrologie" .Pub .en *Homenaje a Codera*، Madrid، 1904، pp.235 y 250.

518 – Menasce، J. De, Arabische Philosophie (bibliografia), Berna، 1948.

519 – Michot، J. R.، *La destinee de l de l homme selon Avicenne*، Lovaina، 1986.

520 – Idem، "Cultes، magie et intellection: l home et sa corporeite selon Avicenne". Pub. en *Ac. VIIIe Ins. de Ph. Medievale*، Lovaina، 1986، vol.I، pp. 220 -233.

521 – Idem، " Une nouvelle oeuvre du jeune Avicenne". Pub. en *B. Ph. Medievale*، Lovaina، 34 (1992)، pp. 138-154.

521bis – Idem، " La pandemie avicenienne au VIe\XIIe siecle ". Pub. en *Arabica*، 40 (1993)، pp. 287-344.

522 – Munk، S.، "Ibn Sina". Pub. en *Dict. des sciences Ph.* Paris، 1847 pp. 172 – 178.

— idem، num. 177، pp. 252 – 266.

523 – Nallino، C.A.، " La Calcodea de Avicenna e T. Campanella، Pub.en *G.C. della F.I.* 1925، pp. 84 – 91.

524 – Idem، " Filosofia Orientale od illuminative d Avicenna". Pub. en *R. de S.O.*، 10 (1925)، pp. 259-326.

525 – Pines، S.، "La philosophie orientale d Avicenna et sa polemique contre les bagdadies". Pub. en *AHDLMA*، 19، (1952).

526 – Prantl، C.، *Geschichte der Logic etc.* Leipzig 1861 vol. II، pp. 318 – 360.

— Qifti، al-.، num. 266، ed. El Cairo، pp. 268 -272، ed. Leipzig 413 – 426 .

القفطى، رقم ٢٦٦، طبعة القاهرة.

— Quadri، G.، num. 183 pp. 95 -121.

527 – Rahman، F.، *Avicenna s Psychology*، Oxford، 1952.

528 – Roland-Gosselin، M. D.، " De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomas". Pub. en *Xenia thomistica*، Roma، 3(1925)، pp. 281 – 288.

529 – Idem، " Sur des relations de l ame et du corps d après Avicenne". Pub. en *Mel Mandonet*، 1930، vol. II، pp. 47 – 54.

530 - Roland de Vaux، *Notes et texts sur l avicennisme latin aux confines des siecles XII – XIII*، Paris، 1934

531 – Salva، A.، " Avicenna on the subject matter of Logic". Pub. en *J. Philos*، 77، (1980)، pp. 746 – 764.

---- Sahrastani، num. 192، vol. II، pp. 340 -479.

الشهرستانى، رقم ١٩٢، الجزء الثانى، ص ٣٤٠ -٤٧٩.

532 – Saliba، Y.، *Etude su la metaphysique d Avicenne*، Paris 1926.

533 – Scrimieri، G.، Degli studi sull Avicenna. *I Teoresi Fisica*، Bari، 1973.

534 – Shehaby، N.، *The propostional logic of Avicenna*، trad. al ingles del qiyas del Sifa e int. Dordrecht- Boston، 1973.

535 – Siebeck، H.، "Zur Psycologie der Scholastik، 4. Avicenna". Pub. en *A. fur der Ph.*، 2(1889)، pp. 22-88.

536 – Smith، M.، "Avicenna and the posibles". Pub. en *New Scholasticism*، 17 (1943)، pp. 340 –357.

537 - Soubiran، Avicenne، prince des medicine sa vie et sa doctrine، Paris، 1925.

538 – Teicher، J.، " Gundisalvo e l agostinismo avicennisante". Pub. en *R. F. Neo- S.*، 26 (1934)، pp. 252 -258.

539 – Idem، " Spunti cartesiani nella filosofia arabe-giudaica". Pub. *en G.C. della F.* I، 3(1936).

540 – Troilo، E.، " lineamento e interpretazione del sistema filosofico d Avicenna". Pub. en *Mem. Ac.N. dei Lincei*، Roma، pp. 397-446.

541 – Vajda، G.، "Les notes d Avicenne sur la Theologie d Aristote". Pub. en R. *Thomiste*، 51(1952)، pp. 346-406.

542 – Varios، *Buyuk turk filosof ve Ustadi Ibni Sina*، Istanbul، 1937.

543 – Vicaire، M. H.، " Les porretaines et avicennisme avant 1215". Pub.en *R. St. Ph. Et. Th.*، 26 (1937)، pp. 449 - 482.

544 – Yuryani، Ali b. M. al-، *Ta rifat*، ed. Flugel، *Definitiones viri meritissimi etc.* Leipzig، 1845.

الجرجاني، على بن م .، التعريفات،

545 – Yasin، J. al-، al-mantiq al-Sinawi، Beirut، 1403\ 1983.

ياسين، المنطق السيناوى، بيروت ١٤٠٣ /١٩٨٣ .

546 – Zadler، B.، " The Prince of Physicians on the Nature of Man" . Pub. en the *Modern schoolman*، 55 (1977 – 1978)، pp. 165 -177.

الفصل الثامن

رد فعل علم الكلام المضاد لفلسفة الغزالى (١٠٥٨-١١١١م)

١- رد فعل علم الكلام:

كانت الفلسفة الإسلامية قد وضعت بشكل متناسق هيكل فلسفة العصور الوسطى، ووصلت مع ابن سينا إلى مفهوم عن العالم الكلى. وعلى الرغم من أن نظام كل من الفارابى وابن سينا ربما يكون قد توجه فى البداية نحو أقلية محدودة - ويعلم الله فقط إذا كانت تلك الأقلية شيعية أو موالية للشيعة - فإن تناسقها الجدلى وقيمتها العلمية كانا من الممكن أن يحققا - وقد حققا بالفعل - انتشارًا كافيًا بين المسلمين المثقفين. ولا يوجد أدنى شك فى أن الفلسفة أنتجت تفسيرًا خاصا للحكمة القرآنية، وهى إلى حدٍ ما، مثلت بديلاً عن علم العقائد الناتج عن علم الكلام، وذلك من خلال رؤية كونية متأثرة بأرسطو والأفلاطونية الحديثة. ولقد تشبع علم الكلام السابق على الغزالى بعقائد فلسفية وبالمنهج الفلسفى، وبخاصة صياغة (آراء) ابن سينا، كما يشير إلى ذلك ابن جيلان البلخى [نحو عام ٥٠٥/١١١١-٥٨٠/ ١١٨٣].(١)

أ- موقف الغزالى:

من الصعب جدا معرفة أصل موقف الغزالى. وإذا أخذنا فى الاعتبار المعلومات الموجودة فى كتاب "المنقذ من الضلال"، وهو عبارة عن سيرة ذاتية عن التحول الروحى لمؤلفه، فان رد فعله المعارض للفلسفة، تولد بسبب حيرته أمام تعدد الفرق وتعدد المدارس الفلسفية والتناقض بين العقائد الخاصة بكل منها مع المعرفة القرآنية. ومع ذلك، فإن قوة رد فعله تجعلنا نشك فى أنه ربما لم يقتصر على معرفة الفلسفة، على الأقل فلسفة ابن سينا، بهدف الرد عليها، وإنما على الأصح أنه كان قد وجد فى شبابه ميلا إلى الفلسفة، وهكذا نفهم بشكل أفضل موقفه التالى: رد فعل المتراجع. توجد أدلة تؤيد هذا الرأى، كما توجد أدلة تدحضه، ولكن لو أخذنا فى اعتبارنا شهادات ابن جيلان وفخر الدين الرازى [٥٤٣/١١٠٦-٦٠٦/١٢٠٩] فإن فكر ابن سينا كان قد تغلغل بشكل عميق جدا فى فكر الغزالى.

ومن الصحيح أن المعلومات الموجودة فى كتاب "المنقذ من الضلال"، والأخرى الخاصة بكاتب سيرته سيد مرتضى، لا تحتوى على أى معلومات لا تتفق مع الصورة الخاصة بشكله كصوفى معتدل، وعالم عقائد تقى سنى. كذلك لا نعرف أى شىء عن توجه شيخه الصوفى، صديق والد الغزالى، الذى أعطاه الدروس الأولى. ولقد بدا معه أحمد بن محمد الراضكانى، بتعليمه العلوم القرآنية. أما معلمه الأكبر فهو أبو المعالى الجوينى، وهو إمام الحرمين الشهير. ولكن من الأمور اللافتة للانتباه أن رجلاً مثقفًا من خراسان - تنقل بين كل من طوس وجرجان ونيسابور، ودرس خلال ثلاث سنوات شروح أبى نصر الإسماعيلى- يدرس فلسفة ابن سينا فقط للرد عليها.(٢)

ب - أهمية "كتاب المقاصد":

وإذا انتقلنا إلى كتاب "مقاصد الفلسفة" فإن المشكلة تكون أكبر. لأنه إلى أى مدى يعتبر الغزالى مؤلفًا لهذا الكتاب ؟ وإذا تحدثنا بوضوح فلا شىء ينتمى إليه، باستثناء المقدمة، فالفروق بين نصه ونص كتاب Danes Name –I لابن سينا لا تذكر وبخاصة إذا أخذنا فى الاعتبار أنه يبدو أن الغزالى كان يستخدم نصا عربيا لكتاب ابن سينا، وربما مخطوطة مختلفة إلى حد ما عن التى وصلت إلى أيدينا. ويبدو أيضًا أن نسبة المقدمة للغزالى مشكوك فيها، لأن الغزالى المتحمس، الذى يقذف بالصواعق على الفلاسفة فى كتاب" التهافت"، يبدو فيها من الناحية الظاهرية منصفًا لدرجة مدهشة: (حيث يرى) أن دحض الفلاسفة، قبل أن يعرف فى ماذا يفكرون، يعتبر تصرفًا مخطئًا، وأنه يريد أن يكون متوازنًا جدا، بحيث لن يعلق على شىء أو يميز بين المذاهب الحقيقية والمذاهب المزيفة وإنما سيقتصر على عرضها. وهذا الأمر الأخير، والذى يعنى أنه قد حذف قليلاً وغير مكان أشياء محدودة، غير صحيح. وربما كان الصحيح علميا لو أنه قال إنه لمعرفة آراء الفلاسفة، فقد اعتقد أنه يجب تقديم مذاهبهم مثلما لخصها الفيلسوف الرئيس أبوعلى ابن سينا، حيث إنه لم يقل عن الفلاسفة الباقين أى شىء. إننى أظن إذن أن هذه المقدمة ليست صريحة

من الناحية الموضوعية (اذا كانت صريحة من الناحية الذاتية، فهذا شيء آخر) وربما كتبت عندما كان "التهافت" مكتوبًا.(٣)

ج- تحول الغزالى:

تبعًا لشهادة الغزالى، فإنه أحس بتغير روحى جذرى: وذلك عندما كلفه الخليفة المستظهر، والذى كان خليفة اسمًا وليس على سبيل الحقيقة، بإدارة الجدل ضد التعليميين[1]؛ وفى ذلك الجدل وجد النور الذى قاده إلى ثلاثة عقائد أساسية: الله، والنبوة والجزاء. وهى معرفة لا تنشأ من الجدل، وإنما من الوحى، وأن النجاة لا يمكن الوصول إليها من خلال الطريق العقلى؛ وإنما بواسطة الإيمان الذى يجعل من الممكن اكتساب الفضيلة التى ترتفع بقلب الإنسان حتى يتأمل الله. وإذا أخذنا هذا الكلام حرفيا، فإن الغزالى فى السابق لم يكن يؤمن بالله الحقيقى، وأنه ربما كان يشك فى حقيقة النبوة ويوم القيامة، وهو ما سوف يتهم به الفلاسفة بعد ذلك، وبالتالى، فهى بلا شك مبالغة الرافض والمتراجع.

لقد كانت المشكلة الروحية التى عانى منها الغزالى طويلة ومؤلمة، حيث جعلته يترك التدريس والمال والأسرة. وصراعه التالى كان شديدًا حيث كان يرى نفسه تتعرض – فى نفس الوقت – لأكثر الأفكار سموا وأكثر الصور الشهوانية ضعة، حيث فقد الرغبة فى الطعام والنوم وانتهى به الأمر إلى أن يمرض. حينئذٍ درس مجاهدات وتجارب الصوفيين مثل أبى طالب المكى، والجنيد، وأبى يزيد البسطامى. وبعد العديد من السنوات من العُزلة والتفكير، وصل إلى حالة من السلام الروحى، ثم أحس براحة من خلال حالات وجد قصيرة قادته إلى اكتشاف المعنى الروحى للنبوة.

د- نحو الطريق المستقيم:

على الرغم من التأكيد الذى يضعه الغزالى فى اعترافه، وحياته الروحية الباهرة، فإن تفسيره العملى المحض والمعتدل للفكر الصوفى لكل من الجنيد

---

(١) يطلق على الشيعة اسم التعليميين لأنهم يتلقون علومهم وتعاليمهم من الإمام. (د. مدكور)

والبسطامى يفرض علينا نوعًا من التريث. يؤكد الغزالى فى "التهافت" أن العقل، فى حالة استخدامه بشكل مستقيم، يسمح بالتوفيق بين طريق الوحى والمعرفة الطبيعية، وأن المعرفة الحسية وكذلك العقلانية محدودتان، كما تدل على ذلك الأحلام والإحباطات، ولهذا يجب أن يخضعا للنقد. ولهذا فقد قبل الغزالى المبادئ العامة للكلام، على الرغم من أنه استغنى عن بعض الأخطاء المنهجية، مثل المبالغة فى استخدام أقوال السلف ومنحها قيمة ترجيحية ومرجعية.

ويرى الغزالى أن التأمل العقلى الخالص لا يمكن أن يقود الإنسان إلى الحقيقة؛ وطريق المعرفة يتمثل فى دراسة وفهم الحقيقة المنزلة المعلنة بواسطة النبوة. وإذا أردنا أن نعرف أى النبوات هذه، فإنه لا يوجد شىء أكثر إفادة من الاعتماد على النقاء الأخلاقى لأولئك الذين نعلم أنهم أنبياء، وإلى المعجزات التى قاموا بها، والمعايير التى تشهد بصحة القرآن. وإذا كان قد بدا لنا حينئذٍ أن الإيمان يتدهور، فإن هذا التدهور سببه أقوال وآراء الفلاسفة المخالفة للعقيدة والإيمان الأعمى الخاص بالفرق، والسلوك غير الأخلاقى والتقليدى للفقهاء، وإلى مبالغات الصوفية. إن دعوة عميقة يقوم بها رجال ذوو أخلاق مستقيمة، يمكن أن تصلح الإيمان من جديد، ولهذه المهمة أراد الغزالى أن يكرس كتبه وحياته، حيث إنه بحث عن إعادة إحياء الإسلام من خلال إثراء التجربة الروحية لكل المؤمنين. ومع ذلك فإن هذا المجهود لا يمكن القيام به من خلال الوسائل المبسطة الساذجة الخاصة بعلم الكلام، لأن الأمر لم يكن يتعلق بمناقشة الحقائق، وإنما أن يجعل المبادئ العقدية تحيا فى نفوس المؤمنين. والحقيقة المنزلة تكتسب فعاليتها من السر الذى تحتوى عليه، وهى المبدأ الفعلى الوحيد للإحياء الدينى للبشر. فالإيمان هو الأساس الوحيد للحياة الروحية التى لا تُوجه إلى العقل – وهو جهاز بسيط فى الإنسان– وإنما إلى القلب، وهو المشكاة الخالصة والعميقة والكاملة، والقادرة على أن تسع الله بداخلها، عندما يجد الله القلب طاهرًا من الشهوات الدنيئة والخسيسة، فإنه يتفضل ويتكرم بالتجلى (النزول) والاتصال بالإنسان.

هـ - قصور العقل الإنسانى:

هذا الموقف الخاص بالغزالى، كان يمكن الرد عليه بأنه لماذا لا يستطيع الله أيضًا أن يتجلى على العقل الذى تم تطهيره ؟ ولتجنب هذا الاعتراض، حاول الغزالى إثبات عدم كفاية العقل الإنسانى. وتبعًا للغزالى، فإن العقل يقتصر - متى استطاع أن يفعل ذلك - على شرح عمليات الحدس العجيبة للقلب، لكن عندما نترك العقل لقواه، فإنه يقودنا إلى الخطأ أكثر من قيادتنا نحو الحقيقة. ويكون المنطق مفيدًا فقط عندما يقودنا إلى عمليات حدس القلب، الذى نجد فيه الله. أما العلوم فتبين ما هو موجود فقط، ولكن لا تبين سبب وجوده، وتعتمد على العلل الثانية ولا يمكن أن تصل، بدون الوقوع فى الخطأ، إلى العلل الأولى.

أما الفلاسفة فيعرفون فقط جزءًا صغيرًا من الحقيقة، ويتصرفون مثل العميان - فى حكاية هندية قديمة - الذين كانوا جميعًا يتحسسون فيلاً، وعندما تحدثوا فيما بعد عما يمكن أن يكون عليه الفيل، فقد قال أحدهم إنه وسادة، وقال الآخر إنه عامود من جلد، وقال الثالث إنه بوق عملاق، وذلك لأنهم لمسوا الأذن أو الساق أو الأنياب على التوالى.

إن المعرفة العلمية يمكن أن تصل إلى وجود الظواهر، لكنها لا تصل إلى ذلك الذى يأمر وهو فوق كل الظواهر وهو: الله. وقيمة التجربة تكون محدودة، والأدلة الفلسفية واللاهوتية التى تعتمد على المنطق قد تقود إلى نتائج متناقضة. ومن ناحية أخرى، فإن المبالغة فى استعمال دليل أقوال السلف تفيد فقط فى خداع الجهلة الذين يندهشون من خلال تكرار أسماء مشهورة ومهمة، أو هى تبدو كذلك بسبب كثرة ذكرها. إذن ما الطريق الذى بقى لنا للوصول إلى الحقيقة؟ إنه الدخول فى ذواتنا والبحث فى قلوبنا، التى مازالت تشع فيها الشرارة الإلهية بين الرماد؛ وهذا النور الداخلى هو الوحيد الذى يمكن أن يستعمله الإنسان وهو الذى يحفظه من الخطأ والزلل.

٢- الجدل ضد الفلاسفة:

أ - المعارك الجدلية للغزالى:

إن الرسالة الروحية للغزالى قادته للقيام بأربع معارك جدلية كبيرة:

١- ضد الباطنية [الشيعة الإسماعيلية]

٢- ضد المسيحيين

٣- ضد الإباحية [الإباحية: فى الحقيقة هى الروحانية الشعبية أو العامة والمعرفة الفوضوية].

٤- ضد الفلاسفة المتأثرين بأرسطو، وبالتحديد ابن سينا.

وفى الحالة الأولى، وحتى فى حالة عدم قبول افتراض هدف سياسى، فإن عملية النقد كانت ساذجة بشكل كافٍ لأنه تخيل عدوا على المقاس الذى يناسبه هو، حيث اعتبر الشيعة الإسماعيلية كما لو كانوا ممثلى المانوية الحمقاء الذين قاموا بعمليات الجدل السائدة فى العصور الوسطى. ويبدو أن الغزالى لا يعرف أو لا يفهم عملية ومعنى التفسير الباطنى، ويعتبر الشيعة الإسماعيلية نحلة مغلقة، مفروضة من خلال السلطة المحضة للإمام الذى يجب الإيمان به إيمانًا أعمى.

وتحدث - فيما يتعلق بمعركته الجدلية مع المسيحيين - ظاهرة مشابهة: حيث يفسر النصوص الإنجيلية حرفيا ويشرحها من وجهة نظر عقلانية؛ وبالطبع فإن العقيدة الكنسية المسيحية يتم هدمها، ونفس الشىء يحدث مع المبادئ الروحانية الخاصة بالمسيح. ولو أنه طبق نفس الطريقة على الإسلام، فإنه سيبقى القليل جدا بعد عملية النقد، وحتى الوضع الذى يتمتع به المسيحيون كأهل كتاب سيبقى فى خطر. ولمزيد من الدهشة، فعندما يتحدث عن إلوهية المسيح، يقول إنه سيقوم "برد جميل"، لكن ذلك الجمال لا يرى فى أى موضع. وفيما يتعلق بجدله مع الإباحيين فإنه يتجهز لهم بسهولة جدا، حيث إنه يتهمهم جميعًا - البعض بصورة والبعض الآخر بصورة أكبر - بكل أنواع الجرائم و بالسرقات والعادات الفاحشة.

ويتغير الشكل العام بشكل جذرى فى أكثر معاركه الجدلية شهرة وعالمية على الإطلاق: معركته ضد الفلاسفة. ففى هذه المعركة يعرف الغزالى الأرض التى يقف عليها ويحاول استخدام الأدلة المنطقية والعقلانية. ولهذا فهو ينطلق من الدليل النفعى الخاص بالجدوى الكبرى فى (ضمان) حياة مستقبلية خالدة، لأن الحياة الفانية فى هذا العالم قصيرة جدا وغير سعيدة. والحياة الخالدة تعتمد على الإيمان القرآنى، من خلال الحديث، والوعظ/الدعوة، والثقة والرضى بل وقبول كل ما هو مناسب (الرضا بالقدر). ويبدو أن الغزالى كان قد فكر فى أن أحسن طريقة للمحافظة على الدين، كمبدأ وحيد مطلق، تتمثل فى تدمير الثقة فى العقل كأداة للحياة الإنسانية. ولهذا، فإن اللاأدرية الغنوصية (المعرفية) تطرد العقل من العرش المزيف الذى أعطاه له الفلاسفة، ولكنها تفتح الطريق أمام مملكة الأنوار الخارقة/العلوية فائقة الوصف التى تضىء قلوبنا. لهذا العمل التدميرى كرس الغزالى جزءًا كبيرًا من مؤلفاته وبخاصة كتابه المشهور "التهافت" حيث يحدد عشرين موضوعًا تدل على عدم كفاية المفاهيم الفلسفية لشرح العقائد.

ب- عملية الخلق فعل إرادى حر لله:

القضية الأولى التى تبين عدم قدرة الفلسفة هى قضية خلق العالم. يعرف الفلاسفة الله بأنه العلة الأولى لكل الأشياء، وبالتالى، فهو بالنسبة لما هو مخلوق بمثابة العلة بالنسبة لأثرها، ولكن العلة وأثرها فى الحقيقة ليستا منفصلتين. ولو أن الله كان قد خلق العالم فى لحظة معينة، فقبل الخلق فإن الله سيكون كما لو كان علة لا تأثير لها؛ وعندئذٍ يكون قد خلا من الكمال: علاقته بالعالم من حيث إن هذا العالم لا يزيد عن كونه أثرًا لله. بالإضافة إلى ذلك، وإذا كان الله لا يطرأ عليه أى تغير، لماذا لم يرغب منذ الأزل فى عملية الخلق؟ وبالتالى، فإذا أردنا عدم الوقوع فى التناقض يجب أن نقبل أن عملية الخلق تتصف بالأزلية. وفى مقابل هذا الموقف الخاص بالفلاسفة، فقد كان المتكلمون من الأشاعرة، يجتهدون فى أن يثبتوا عقليا الطابع الحادث لعملية الخلق، بنفس الطريقة التى يعرضها القرآن بدون أن يستطيعوا إقناع الفلاسفة.

ولكى يدحض الفلاسفة، فإن الغزالى ينطلق من مذهب الإرادة المطلق، فيقول إن الفلاسفة يحددون الله مسبقًا عندما يجعلونه خاضعًا للعلم الإلهى حيث يلغون حريته فى القدرة على كل شىء. لكن الله ليس ذاتًا عقلية بشكل أساسى، وإنما هو مشيئة خالصة تعمل على أفضل وجه تريده عندما تختار بين أمرين مختلفين. فالله يختار الأفضل، ولكن من بين أمرين متساويين يختار أمرًا أو آخر. وفى هذه الحالة تظهر بشكل واضح مشيئته الخالصة وذلك عندما يختار هكذا، بدون أى سبب. وهكذا، فكل ما هو موجود، هو كذلك نتيجة المشيئة الإلهية الخالصة، لأن الأشياء المخلوقة ليست واجبة، ولا ممكنة بنفسها، وأن الشىء الذى يجعل الكائنات ممكنة هو الفعل الخالص للإرادة الإلهية عندما تخلق بشكل حر.

ج- الله الخاص بالفلاسفة ليس خالقًا حقيقيا:

فى المقام الثانى، فإن الله الذى قدمه الفلاسفة لا يمكن اعتباره خالقًا بالمعنى الدقيق. فالخلق يعنى إيجاد أشياء جديدة وليس تحويل شىء موجود. إن صدور ونشأة الأشياء المخلوقة الخاصة بالفلاسفة ينطلق من مبدأ: أن من الواحد ينشأ واحد فقط، لكن هذا المبدأ، والذى على أى حال يجب أن يتم إثباته أولا، لا يتفق مع الإرادة الإلهية الخالصة التى يمكن أن تخلق عددًا متناهيًا من الأشياء بشكل مباشر وفى الحال. ومن ناحية أخرى، فبين الله الخاص بالفلاسفة وباقى الأشياء يوجد فرق فى الدرجة فقط؛ وبين الذات الواجبة بنفسها (الواجبة الوجود) والأشياء الممكنة فحسب بنفسها وضرورية بسبب آخر لا توجد فروق (أنطولوجية) جوهرية من ناحية علم الكائنات. ودليل وجود الله، على الطريقة التى يقدمها الفلاسفة، يعتمد على سلسلة العلل وتأثيرها المرتبط بها، وهى السلسلة التى لا يمكن أن تمتد إلى ما لا نهاية؛ لكن هذا الافتراض لا أساس له من الصحة على الإطلاق، ولا يوجد أى سبب لنخرج السلسلة اللامتناهية أو السلسلة المغلقة من العلل.

د- الفلاسفة غير قادرين على تحديد طبيعة الذات الألهية:

فى المقام الثالث، فإن الفلاسفة أيضًا لا يستطيعون إثبات وحدانية الله، حيث إن مفهومهم عن العلم الإلهى والمعرفة الكلية، يحمل فى طياته (يعنى - يؤدى إلى) الكثرة؛ ومن ناحية أخرى، لم ينجحوا فى أن يثبتوا أن الصفات الإلهية تدخل التعدد على الله، من حيث إنها لا تحتاج إلى فاعل يستمد بقاءه من ذاته. فالمعرفة الإلهية، والتى يقصرها الفلاسفة على معرفة الله بنفسه وبالكليات، تكون أقل من معرفة المخلوقات، وبنفس الطريقة، فإن الفلاسفة غير قادرين علي إثبات أن الله لا يكون غير قابل للتعريف، وأنه بسيط، وأنه لا يتجسد بالمعني المعروف، وأنه واحد، وله عقل وإرادة.

كذلك، فأدلة الفلاسفة غير مقنعة بشأن نشاط حركة الأفلاك السماوية، ويبدو أمرًا سخيفًا افتراض نوايا إدراكية لتلك الحركات، حيث لا يوجد تدرج فى الرتبة أو المنزلة أو خاص بالعلة فيما بينها، وهى تعتمد بشكل مطلق على قضاء الله. والأجسام السماوية لا تحوز أى معرفة، سواء عن العلم الكلى أو العام أو الخاص، كما أنها ليست لها إرادة. والعلاقة "علاقة العلية"(الطبيعية) التى يعتمد عليها الفلاسفة ليس لها أى دليل إلا عادة متأصلة تعتمد على المظاهر الحسية. وأن العلة الوحيدة الحقيقة هى العلة الإلهية؛ فالماء رطب، والنار تحرق لأن الله جعلهما هكذا. وبالتالى، لا يوجد شىء ضرورى، وكل ما هو موجود يكون ممكنًا من خلال مشيئة الله الحرة؛ فخصائص الطبيعة الخاصة بكل واحد من الذوات هى مشيئة حرة للإرادة الإلهية التى يمكنها أن تجعل الماء يحرق والنار تكون باردة. وهكذا بين ما يبدو عاديا وطبيعيا من الناحية الظاهرية وما يعتبر معجزًا، يوجد فقط فرق كبير أو صغير فى معدل تكرار الحدوث.

هـ - الفلاسفة لا يضمنون خلود الروح:

كذلك فإن أخطاء الفلاسفة حول النفس ليست أقل من غيرها. فالفلاسفة يؤكدون أن النفس الإنسانية جوهر مفارق، وحر ومستقل عن الجسم، فيما يتعلق

بالأمور الأساسية. والعقيدة الإسلامية، على العكس، تنطلق من المفهوم الدينى الذى أدى إلى مبالغات فى تقدير أهمية النفس كان لها شكل مادى تقريبًا، والتى كانت تؤكد أن الروح هى استعداد طبيعى للجسم، وبالتالى، فليست خالدة بطبيعتها وإنما بفضل نعمة خاصة من الله.

والفلاسفة، تبعًا لحديث الغزالى عنهم، ينفون عقيدة بعث الأجساد، لكن بدون أن يقدموا أى دليل على أن الروح لا تمثل عارضًا بسيطًا للجسم، وتختفى مع الموت الجسمى. ويؤكدون أن النفس روحية لأن المادة لا يمكن أن تقوم بالأعمال التى تقوم بها النفس؛ ولكن لإثبات هذا التأكيد يعتمدون على خصائص المادة الجامدة ولا يأخذون فى الاعتبار خصائص المادة الحية. كذلك، يقصرون الخلود على النفس الإنسانية، بدون أن يثبتوا أن هناك فرقًا حقيقياً فى الطبيعة بين النفس العقلانية والنفس الحيوانية، لأن المعرفة الكلية لا تعرف شيئًا أكثر من المعرفة الخاصة، لأن الكليات ليست ذوات حقيقية، وتوجد فقط فى العقل الذى يفكر فيها ويفهمها. ولهذا، يجب أن نؤكد أن النفس خالدة، وليس ذلك بسبب طبيعتها الخاصة، وإنما بالمشيئة الحرة من قبل الله؛ وأن التاكد من حقيقة هذا الخلود يمكن تحقيقه فقط من خلال الإيمان بالله، وأن الله قد أراد ذلك، وأنه، فى حينه سيعيد إنشاء الجسد لتتحد به النفس الخالدة من جديد وبشكل نهائى وخالد.

٣- الطريق المستقيم للمعرفة:

أ- العقل الذى أضاءه الإيمان يقود إلى المعرفة.

ان أخطاء الفلاسفة وعدم كفاية الفلسفة المحضة للوصول إلى الحقائق الأساسية يؤكدان الفرضية الأساسية للغزالى: الإيمان فقط هو الذى يمكن أن يمدنا بحل للمشكلات الأساسية، وعند وجود الإيمان لدى الإنسان، فإنه يمكن الثقة فى المجهود العقلى الذى أضاءه الإيمان. وبينما ينطلق الفلاسفة من الأشياء التى هى معلولات ومخلوقات، وليست من الله، وهو الذى يمثل العلة الوحيدة، فإن الفكر الذى يضيئه الإيمان ينطلق من الله والاستدلال به؛ والعقل المحض لا يمكن أن

يصل إلى نتائج ذات قيمة لأنه لم يخلق من قبل الله ليتصرف بمفرده، وإنما ليتصرف بعد أن يضيئه الإيمان. وهذا هو السبب، الذى يجعل الغزالى يجتهد فى إثبات عدم كفاية العقل المحض، حيث يستخدم بدون أى حرج أدلة الفلاسفة: والآن هو عبارة عن عقل قد أضاءه نور (يقين) الوحى. فالنور- كما يقول فى كتاب "مشكاة الأنوار" – هو الذى يجعل الضوء الإنسانى يشع. أن عقلنا مثل الزيت الذى يشتعل فقط عندما يحتك به النور الإلهى. إن الغزالى على ثقة كاملة من المجهود العقلى بعد أن يضيئه نور الإيمان.

إن العلماء الحقيقيين ليسوا هم الذين لا يتأملون، الذين يعتقدون فى كل شيء بدون أى دليل؛ وكذلك ليسوا هم أولئك المزعومين الذين يفتخرون بما يجهلون، وإنما هم الذين يستخدمون العقل المضاء بالإيمان. وأن المعرفة الحقيقية تتمثل فى الاعتقاد بأن جوهر الأشياء يمكن أن يعرف، وأن الإنسان يتمتع بالملكات والوسائل الضرورية للوصول إلى العلم، ولكن الطريق الذى يؤدى إلى المعرفة حافل بالعقبات الخطيرة، التى يمكن أن تجعل الإنسان ينحرف، ولهذا فمن الضرورى محاربة الأخطاء المحتملة.

إن دليل صحة المعرفة يتمثل فى العلاقة الموضوعية: التوفيق بين علم إدراك الأشياء والماهية العقلية لأنفسنا. وبين الجسد والروح يوجد فرق فى الطبيعة، لكن بين العلم بالأشياء والعلم القابل للإدراك الخاص بالنفس توجد علاقة عامة تضمن إمكانية اكتساب المعرفة. ومع ذلك، فإن الحقيقة لا تكون واضحة، وإنما هى مخفية، وأن مخاطر الانحراف تكون كثيرة، ومن هنا تكمن الحاجة إلى معلم يرشدنا، ويعالج الأخطار. فكما أن أبصارنا يمكن أن ترى بشرط ألا تكون معصوبة، كذلك فإن عقلنا يمكن أن يعرف الحقيقة بشرط ألا يكون ملوثًا بالرذائل أو مشوشًا بالصور الزائفة. وكما أن عينى الأعمى لا تستطيعان أن ترى حتى يستطيع الطبيب أن يخلصها من الأنسجة التى تعوق الرؤية؛ فإن العلم، وبنفس الطريقة، يستطيع أن ينظف عقلنا من حُجُب الخطأ. والعقل المعصوم من الخطأ يستطيع أن يستقبل النور الإلهى للحقيقة المنزلة التى تتغلغل فى قلب الإنسان وتخترقه.

ب- قيمة المعرفة:

تبعًا للغزالى، فإن الفلسفة هى المجهود الإنسانى الذى يسير بالعقل نحو النور الإلهى، وذلك بمساعدة (تجربة) وخبرة العلماء الذين يحفظونه من الخطأ. والعقل المنير بهذا الشكل يصل إلى معرفة لا يمكن – بأى حال – أن تتناقض مع الحقائق المنزلة، بل على العكس، فالعقل (المضىء) يفهم ويستوعب الوحى، وللوصول إلى الحقيقة يعتمد على مجموعة من المعايير، مثل وضوح (الأشياء المكتسبة بـ) الحواس الخارجية والداخلية، والحقائق البديهية، والحديث المتواتر من خلال شهود عدول وموثوق بهم، ومن خلال الحقائق التى يتوصل إليها عقلاء معروفون بقياسهم المبنى على مقدمات صحيحة وعلى العرف. وفى حالة النقاش يجب قبول المقدمات التى يقدمها الطرف الآخر المخاطب.

إن الغزالى يدافع عن قيمة التجربة وصحة المعرفة المكتسبة بواسطة طريقة الاستدلال الرياضى. ولهذا، فبينما تعتمد المعرفة – التى يتم الوصول إليها من خلال الأحاديث – على درجة حجية الشهود والناقلين، فإن المعرفة العقلانية – على العكس من ذلك – تتمتع بالصحة المتعلقة بطريقة الاستدلال المستعملة. ولما كانت المعرفة المكتسبة بواسطة وسائل نقلية شرعية (فقهية) فحسب، تعتمد على الاحتمالية فحسب والحاجة الفورية للفعل، فإن قيمة المعرفة العقلية نظرية ومستقلة عن تطبيقها. وهى أعلى من المعرفة الحسية، التى لا تعرف حتى نفسها، ولا ترى الأشياء كما هى فى الحقيقة؛ وإنما بالطريقة التى يمكن أن تقدم لها بها، حيث ترى البعيد صغيرًا، وتركز على الجزء الخارجى للأشياء وهو الذى يكون محدودًا ولا تستوعب اللامحدود؛ ولهذا، فمن المعتاد أن يحدث الخطأ بدرجة أكبر فى الخيال، والوهم. لكن العقل، على العكس، يمكن أن يعرف نفسه، حيث تصل معرفته إلى كل الأشياء وأجزائها، حيث يتخيل اللامتناهى ويفهم أن الأشياء يمكن أن تكون أكبر أو مختلفة عن الطريقة التى نتصورها بها. وعندما يستطيع العقل أن يتحرر من خداع الخيال والوهم فإنه يتجنب الوقوع فى الخطأ ويتلقى النور الإلهى، الذى يقوده إلى تجاوز الطبيعة البسيطة المحسوسة والوصول إلى شىء ما من العالم الإلهى ويعده للاتصال بالله.

ج- معرفة القلب:

إن موقف الغزالى سمح له أن يبقى بعيدًا عن التصورات النظرية للنحل العقيدية، وعن المدافعين عن التشبيه، وعن استخدام الدليل النقلى والمبالغة فيه، وهو الذى كان يعجب علماء العقيدة المسلمين كثيرًا. إن الفكر شيء خالص ومنقطع النظير، وهو مخصص للعلماء، وبالنسبة لعامة الناس فيكفى إيمان بسيط، وهو ما يعرف بإيمان "بائع الفحم"، والاعتقاد الصريح فى القرآن. العلماء فقط، يمكن أن يوجهوا فكرهم إلى النور العلوى، وذلك بعد التغلب على العقبات التى يجدونها فى طريقهم، لكنهم يحتاجون لنور القلب: وهو نور داخلى هادئ ليس له أى علاقة بحالات السكر والشرود الخاصة بالتصوف الشعبى، ولا علاقة له كذلك مع المظاهر العظيمة تقريبًا للعشق الصوفى والرياضة الزهدية.

إن العقل الإنسانى قادر على الوصول للحقيقة لكن بشرط أن يتخلى عن الرغبة فى أى جهد خاص بعملية الاستدلال من العلة إلى المعلول، وذلك ليقتصر على دوره الحقيقى كمكتشف للنظام الذى وضعه الله. ولكن، نظرًا لأن هذا النظام نعرفه نحن أيضًا، وبخاصة، من خلال الوحى الذى يحافظ ويشرح علم العقيدة، فإن الغزالى يؤكد على ضرورة القيام بعملية إحياء للعلوم الدينية، التى تحولت على أيدى علماء العقيدة المتكلمين والمحترفين إلى عملية تفسير ذات طابع خاص، حيث فقدت الروح الحقيقية للشريعة وسرها. ولهذا، فإذا طبق فى فهم الحقيقة المنزلة مجهود العقل المضيء بالإيمان، عندئذٍ سيظهر السر، وفى حرم القلب الإنسانى – المطهر من خلال مجهوده الروحى الذاتى، والمضيء بالنور الإلهى – ستظهر عجائب [خلق] الله، ويتمتع الإنسان بسعادة الروح كمقدمة للمعرفة المباشرة لله والسعادة الخالدة.

٤- الصفات الإلهية:

عندما يكون القلب الإنسانى قد تقوى من خلال مجهوده الطبيعى وأصبح مضيئًا، تتنزل عليه فكرة عن الله، وهى فكرة بسيطة جدا وبكل دقة، لا يمكن من

خلالها الحديث عن دليل على وجود الله، وإنما إظهار(معرفة) الله. والبداهة التى تستخلص من هذه الفكرة تكون ساحقة (حاسمة) وقوية حيث تتجاوز حدود الإثبات. وإذا كان البشر قد لجأوا إلى ما يُعرف بأدلة وجود الله، فإن ذلك كان عبارة عن مهارة جدلية، بسبب عدم كفاية وسائلهم المعرفية. وبالتالى، فإن أدلة الإثبات المفترضة لا تثبت بنفسها شيئًا، على الرغم من أنه لو سبقها الإيمان فإن بعضها تكون له قيمة تفسيرية، مثل الدليل العقلى القائم على نظام الكون وتناسقه، ودليل الحركة، والدليل الميتافيزيقى القائم على التناقض فى الحدود وعدم الكمال واحتمالية كل ما هو موجود، التى تستلزم عدم محدودية الله وكماله والحاجة إليه.

إن فكرة الله تقود إلى الصفات الإلهية التى يقسمها الغزالى إلى سلبية ومعنوية (أساسية وفاعلة أو عملية). إن الصفات السلبية أى الأساسية هى الوجوب، والخلود والروحانية والوحدة والبساطة كل ذلك بصورة مطلقة. أما الصفات العملية فهى: الإرادة، والقدرة على كل شىء والعلم المحيط، والحياة والكلام والسمع والبصر. والصفة الرئيسية فى كل هذه الصفات هى الإرادة المطلقة؛ وهى العلة الوحيدة لتحديد الفعل الإلهى الذى يكون عارضًا (ممكن الوقوع) بكل دقة، فالله لا يقوم بأفعال واجبة عليه، حيث لا ينتظر منها أى فائدة يحققها أو مخاطر يتجنبها، ولا توجد حاجة ضرورية أو منطقية لتنفيذها. والأفعال الإلهية لا تتولد من العلم الإلهى، وإنما من الإرادة الإلهية، وهى فوق وتتجاوز الخير والشر؛ ولا ينتج عن ذلك أى تغير فى الله؛ لأن إرادته أزلية لا تتغير. والإرادة المطلقة لله قادرة على كل شىء بشكل دقيق؛ فلا يوجد شىء يخرج عن سلطان الله؛ الذى يستطيع أن يفعل كل ما يريد، بما فى ذلك الشر، وإذا لم يفعله فلخيره المحض ولرحمته. إن الله يستطيع أن يأمر بما هو مستحيل وبما هو سخيف، والذى يتحول حينذاك إلى قانون، لكن رحمته تجعله لا يفعل ذلك، وهو ينظم ويسمح بما هو خير، وهو كذلك لأن الله جعله خيرًا.

والعناية الإلهية تصل إلى كل المخلوقات بمعنى كلى عام، حيث تهدف إلى الإبقاء على تناسق ما هو مخلوق. إن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة، لأن التفكير فى عكس ذلك هو شك فى رحمة الله التى وسعت كل شىء [اللامتناهية]، فالله

يعرف كل الأشياء وكل ما يحدث، والشيء الوحيد الذى سيعرفه هو كل ما أراده هو، فعلمه يتبع مشيئته(١)، والتى تتصرف بطلاقة وبدون أى حدود. والله يحيا ويتكلم ويرى ويسمع، لكن ليس بشكل محدود مثل البشر، وإنما بشكل كامل. إن كل هذه الصفات لا توجد فى الله مثلما فى حالة أى فاعل آخر، وإنما هى صفات أزلية لله، مضافة إلى جوهره وتمثل أسماء الله الحُسنى.

٥- الإرادة والحرية الإنسانية:

أ- فعاليات النفس الإنسانية:

تركزت المعركة الجدلية ضد الفلسفة فى الموضوعات التى لها علاقة بقضايا العقيدة، ولهذا ليس من الغريب ألا يجد الغزالى فى نفسه أى حرج من أن يسير فى بعض النقاط على طريقة الفلاسفة، مثلما يحدث فى الجزء الأكبر من الفلسفة الطبيعية، التى كانت تشمل فى ذلك الحين قضية النفس. وبهذه الطريقة، فإن سيكولوجية الغزالى تمزج بين مفهومه الخاص بمذهب الإرادة مع آراء ذات أصل عقلانى واضح.

وتنقسم أعمال النفس إلى نظرية وعملية. الأولى هدفها الوصول إلى العلم، والثانية هدفها الوصول بالفعل إلى حالة الكمال. والمعرفة تنطلق من البيانات الحسية المكتسبة بالحواس الخارجية، والتى يتم إعدادها بواسطة الحواس الداخلية ويتم توحيدها من خلال الحس المشترك ويتم الاحتفاظ بها فى شكل صور بواسطة الخيال، أما المقاصد فعلى العكس، فيتم جمعها بواسطة الملكة التأملية وبعد أن يتم خلطها بالصور، يتم الاحتفاظ بها فى الذاكرة. والملكة التأملية تعمل وتؤثر فى صور الخيال من خلال الحس المشترك، وكذلك تؤثر فى مخزون الذاكرة من خلال الملكة التصورية. والمعرفة المعدة بهذه الطريقة تحتاج لتدخل الإرادة لكى تصل إلى الأفعال التى تمثل النشاط العملى.

---

(١) بل العلم عند الغزالى أعلى وأعم. (د/مدكور)

ب- الحاجة إلى النور الإلهى:

يستطيع الإنسان بلوغ خمس درجات مختلفة من المعرفة، وتتحدد تلك الدرجات تبعًا لتدخل ملكات النفس فى الفعل المعرفى، سواء أكان ذلك بصورة كبيرة أو صغيرة، وهذه الدرجات هى: حسية، وخيالية، وعقلية، وتاملية و(نبوية) تنبؤية. فى كل هذه الأنواع تعمل الإرادة الإنسانية التى تخضع للمعرفة، و هى فى ذلك على عكس الإرادة الإلهية، فالإنسان يستطيع أن يحب ما يعرف فقط، وتبعًا للطريقة التى تمت بها تلك المعرفه. ولهذا، فالمعرفة الإنسانية، فى أعلى درجاتها، يمكن الوصول إليها من خلال نور العقل الفعَّال، الذى هو نعمة خاصة من الله يمنحها بحرية كاملة.

وفى كتاب "الإحياء" يشرح الغزالى هذه العلاقة من خلال حكاية رمزية: "قال بعض الناظرين عن مشكاة نور الله تعالى للكاغد وقد رآه اسود وجهه بالحبر، ما بال وجهك كان أبيض مشرقًا والآن ظهر عليه السواد... فقال الكاغد: ما أنصفتنى.. ولكن سل الحبر... فسأل الحبر عن ذلك فقال ما انصفتنى أنى كنت وادعًا ساكنًا فاعتدى على القلم فالسؤال عليه لا على، فقال صدقت ثم سأل القلم فقال سل اليد والأصابع فقال صدقت، ثم سأل اليد فقالت اليد ما أنا إلا لحم ودم وأنا مركب مسخر ركبنى فارس يقال له القدرة فسل القدرة عن شأنى، فقال صدقت ثم سأل القدرة عن شأنها فى استعمال اليد فقالت دع عنك لومى لأنى ما كنت أتحرك حتى جاءنى موكل وهذا الموكل يسمى الإرادة، فقال صدقت ثم سأل الإرادة فقالت الإرادة لا تعجل علىَّ فلعل لنا عذرًا، لقد ورد على من حضرة القلب رسول العلم على لسان العقل بالإشخاص للقدرة فإنى مسكينة مسخرة تحت قهر العلم والعقل، فسل العلم عن شأنى ودع عنك عتابى، فقال صدقت وأقبل على العلم والعقل مطالبًا لهم ومعاتبًا إياهم، فقال العقل أما أنا فسراج ما اشتعلت بنفسى ولكنى أشعلت، عند ذلك تتعتعَ السائل فقال له العلم الصواب لك أن تنصرف وتدع ما أنت فيه فكل ميسر لما خلق له فودع العلم وشكره، وسافر إلى القلم (الإلهى) وقال له ما بالك أيها القلم تخط على الدوام فى القلوب قال فسل عن شأنى الملقب بيمين الملك فسأل

اليمين عن شأنه فقال سل القدرة فسافر السالك إلى عالم القدرة فقالت إنما أنا صفة فاسأل القادر وعند هذا كاد أن يزيغ ونودى من وراء حجاب سرادقات الحضرة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فغشيته غيبة الحضرة فخر صعقًا " (١)

ج- طبيعة الإرادة الإنسانية:

إن كل المعرفة تتوقف على إشراق النور الإلهى، وعلى هذه المعرفة تعتمد الإرادة الإنسانية. فالإنسان محكوم. وما نعتبره نحن كأفعال ناتجة عن علل معينة، هى هكذا فقط بشكل غير مباشر، وبشكل يرتبط بالآلة التى أحدثتها، لأن الله يستخدم تلك العلل، وكان فى إمكانه أن يستخدم عللاً أخرى وذلك على أفضل وجه، وهكذا فإن دور الإرادة الإنسانية يبقى مقصورًا على مجرد الاكتساب.

وعلى المستوى العملى، يتميز الإنسان عن الحيوانات من حيث إن الله يساعده بشكل خاص، من خلال العون المزدوج الخاص بالإلهام والقوة اللذين يسمحان بالتحكم فى الشهوات الإنسانية. وتحدث معركة دائمة بين الشهوات الإنسانية والمساعدة الإلهية ويمثل قلب الإنسان أرض هذه المعركة. وجنود الله هم الملائكة، وهم المدافعون عن عالم الروح، أما جيش الرغبات الشهوانية، فيتكون من الشياطين. والأفعال التى من خلالها نقاوم هجوم الشهوات تنشأ عنها فضيلة الصبر، التى تكتسب من خلال مقاومة هجوم الشهوات وتحقيق الانتصار عليها. وهذه المقاومة وهذا التجاهل لأفعال حادثة بسبب الشهوات الإنسانية هو النتيجة النهائية وثمرة فضيلة الصبر، وذلك مع الأخذ فى الاعتبار الطابع الضار للشهوات، سواء فى هذه الحياة الدنيا أو فى دار الخلود.

وعندما يعتقد الإنسان بشكل يقينى وبإيمان حى أن العدو الأكبر للنفس هو الشهوات، فى هذه الحالة تكتسب فضيلة الصبر قوة تمنع من ارتكاب أفعال تحركها الشهوات، وتساعد هذه الفضيلة الإنسان على القيام بأفعال إيجابية تميل إلى مقاومة تلك الدوافع. إن مقاومة الإرادة للشر يجب أن ننسبها للإيمان الحى الذى يضىء قلب الأتقياء. ولهذا، وللوصول إلى فضيلة الصبر، يجب على إرادتنا أن تترك

---

(١) إحياء علوم الدين، الغزالى، ص ١٦١١ – ١٦١٥ بتصرف. (المترجم)

[نفسها] للإرادة الإلهية، كما لو كانت جسدًا ميتًا فى يد الله. وهذه الإمكانية فى ترك الإنسان نفسه لله هو العمل الوحيد الحر الذى يمكن أن يفعله الإنسان.

وتبعًا للغزالى، يمكن الحديث عن حرية فقط فى مجال الفلسفة العملية، فى حين أنه فى مجال الأخلاق فإن الإنسان عليه أن يختار بين طرفين متناقضين. وتبعًا لهذا المبدأ، فإن المواقف التى يواجهها الإنسان تنقسم إلى أربعة: اثنين إيجابيين (وهما ما هو مناسب ويجب تحقيقه، وما هو مفيد ويجب المحافظة عليه) وموقفين سلبيين (ما هو ضار ويجب تجنبه، وما هو مؤذ ويجب رفضه). والاختيار بين هذه الاختيارات يتحقق بمساعدة شعاع النور الإلهى، وذلك من خلال أربع درجات للعقل تتوج بالعقل المستفاد والذى يمكن الوصول إليه بالمساعدة الخاصة للعقل الفعَّال. ولقد خصص الله الدرجة العليا للنفس العقلانية، وذلك للتمتع بالسعادة الأبدية، وهى لذة تتحقق من خلال اتصال العقل الإنسانى بالنور الإلهى الذى يتغلغل ويعطى قيمة لكل من الأفعال والأفكار الإنسانية. هذه الصياغة الروحانية هى الوحيدة القادرة على إحياء القوانين وأشكال المعايشة والوجود الإنسانى نفسه.

د- التوازن الأخلاقى للفرد:

يصنف الغزالى البشر إلى روحانيين وماديين، وذلك تبعًا للتعارض بين الشهوة والصبر؛ فالأولون هم أولئك الذين يفضلون عالم الروح، والفريق الثانى وهم الماديون هم الذين يفضلون عالم المادة. لكن كليهما يعيش فى خطأ، لأنه إذا كان مصير الإنسان لا يقتصر على الحياة المؤقتة، فأيضًا لا يمكن الاستغناء عن هذا العالم حيث إن الله أراد أن يعيش الإنسان فيه بشكلٍ مؤقت. إن الطريق المستقيم أو ميزان الأخلاق، كما يسميه الغزالى، يتمثل فى نظام يقوم على التوازن بين العالمَ الروحى والعالم الطبيعى. وهذا التوازن لا يمكن تحقيقه بدون مساعدة الله، لكن مع العون الإلهى، يمكن للقلب الإنسانى أن يصل إلى أن يجد نفسه نظيفًا من رذائله.

والمعرفة الأخلاقية تتمثل فى الوصول إلى حالة من الانسجام والتجانس بين عالم الروح والعالم الطبيعى، لأن كلا منهما يمثل إطار الحياة الإنسانية. وعند الحكم على أعمال الفرد، فليس من المهم النظر إلى أنه قد وصل، أم لا، إلى المثالية العليا لذلك الانسجام، وإنما يجب أن يؤخذ فى الاعتبار النية التى قادت تلك الأفعال. ويعتبر الفعل الإنسانى صالحًا أو غير صالح تبعًا للنية التى أدت إلى تحقيقه، فالإنسان يجب أن يحكم عليه من خلال ضميره. وهذا يجعل الغزالى، على الرغم من تشدده الدينى، لا يقع فى المثالية الأخلاقية ويتخذ مفهومًا معتدلاً حيث يقبل العادات الاجتماعية السارية، ويتسامح مع العيوب الإنسانية كنقاط ضعف طبيعية للإنسان. وهكذا، يضع الغاية العليا للمبادئ الأخلاقية والمبادئ الشرعية فى شكل نموذج تربوى أخلاقى: إن غاية المبادئ الشرعية لا تمثل فى نفعيتها أو فى (الاستفادة من) الثروة واللذات أو السلطة أو المجد أو فخامة الحياة، وإنما فيما تحدثه هذه المبادىء من تقدم تدريجى للإنسان، ويجب أن يتوج هذا فى شكل عملية تربوية لكل الأفراد.

٦- الغاية الأخلاقية للشريعة وللمجتمع:

أ- المجموعة الفقهية:

إن النموذج التربوى الخاص بالمبادئ الأخلاقية والشرعية يقود ويدفع الغزالى إلى اعتبار الشريعة سلطة تربوية أساسية تقوم بعملية التكوين الروحى للفرد. وتمثل الشريعة وسيلة حاسمة لتطهير الإنسان على مستوى الفرد أو الجماعة، وفعاليتها التربوية ذات قيمة كبرى لأن مجال عملها هو المجتمع كله. والفقة علم أخلاقى، ورسالته تتمثل فى أنه وسيلة سمو وتطهير بالنسبة للعلماء، وجهاز تربية وتكوين لعامة الأفراد. وكل المجموعة الفقهية يجب أن تتشكل من المبادئ العامة لما نطلق عليه اليوم فلسفة القانون، وهو ما يطلق عليه الغزالى علم أصول الفقة. وهذه المبادئ أربعة:

١- تعريف ماهية الشريعة.

٢- مكانة الشريعة داخل ترتيب العلوم.

٣- تعدد وتخصص التشريعات.

٤- والتبعية بين العناصر الفقهية المختلفة أو العلاقة المتبادلة بينها.

فالفقه هو علم المعايير العليا الخالدة، غير القابلة للتغيير، والتى تطبق على الأفعال الإنسانية وذلك للحكم عليها هل هى عادلة أم غير عادلة [منصفة/سليمة أو غير منصفة ولا سليمة، مناسبة أو غير مناسبة، مسموح بها أو غير مسموح بها]؛ هذه المعايير تقود إلى صياغة الأحكام والقرارات التشريعية، وهى تمثل القانون الإيجابى. ومصادر الأحكام أو القرارات القانونية هى ثلاثة:

١- القرآن

٢- الحديث، الذى يقوم على أقوال الرسول وعاداته

٣- إجماع الأمة الإسلامية. ومصدر التشريع يأتى بصورة مباشرة من سلطة واحدة أخذت شرعيتها من ذاتها وهو الله، وليس من العقل البشرى.

والشريعة تنتمى إلى العلوم القلبية لأن الغزالى يقسم المعارف إلى نوعين: معارف العقل، ومعارف القلب؛ والأولى تشمل علم الحساب وعلم الهندسة والفلك والموسيقى والفيزياء، والثانية تشمل: علم العقائد، والتفسير، والحديث والفقه. والعلوم الفقهية تنقسم بدورها إلى خمسة فروع تشمل: المصادر، الأحكام، والفتاوى، ومنهج ودرجات المفتين. وأهم تلك الفروع هى الأحكام، والقضايا (الفتاوى)، حيث إن مصدرها هو الله مباشرة، وتنقسم إلى علم خاص بموضوع التشريع وعلم هدف التشريع، وعلم علة الأحكام. هذه العلوم تتحكم فى نوع آخر من العلوم، وهى العلم الخاص بصحة القرآن وكماله، وعلم المنهج الذى يثبت ويبين كمال (صحة) المصادر، والعلم الذى يبين قيمة إجماع الأمة وطبيعته. وهناك فريق ثالث يخضع للنوعين الأوليين وهو عبارة عن علم التفسير والمنطق والقياس الاستدلالى، والقواعد النحوية،... إلخ. أما النوع الرابع فلا يكون فقط تابعًا للأنواع السابقة وإنما يتميز أيضًا بأنه عملى بدرجة كبيرة، وهو العلم الذى ينشغل بصفات القاضى وتعليمه.

ب- طبيعة المجتمع:

إن هيكل وبنية الشريعة تعتمد على الطبيعة الاجتماعية للإنسان. هذه الطبيعة الاجتماعية للإنسان تعتبر ضرورية لحفظ النوع، وتجعل من الضرورى التعاون المتبادل. وبالتالى، فإن أول مجتمع يظهر هو الأسرة، وهى نتيجة طبيعية للتكاثر الإنسانى. ومع ذلك فإلى جانب الهدف العام المتعلق بالحفاظ على النوع، فإن الإنسان له أهداف فردية قد لا تتفق فيما بينها، ويحدث منها المواقف التى تتميز بالصراع، وهو ما أدى إلى تقسيم العمل وتكامله، وإلى وضع المبادئ القانونية التى تحكم الحقوق والواجبات لكل فرد، وإلى تنظيم (وإقامة) سلطة يجب أن تكون مبادئها وقوانينها محل طاعة من كل الأمة. فالسلطة هى نتيجة لبنية الطبيعة الإنسانية نفسها.

إن احترام السلطة المشكلة والخضوع لها ينبعان من ضرورة أن يعترف بعض الأفراد بسيادة آخرين، وهذا الفعل يمكن أن يكون ثمرة رأى (العقل)، أو ثمرة لعقيدة راسخة. والسلطة الحقيقية تستند إلى السيادة أو حكم الشعب لنفسه، والتى من خلالها يكون من الممكن تحقيق الكمال وما يترتب على ذلك وهو الوحدة. وبالتالى، فمن الناحية المطلقة فإن الله هو صاحب السلطة الحقيقى، حيث إنه هو الذات الوحيدة الكاملة وهو واحد بذاته، ومن هنا فإن كل سيادة توجد فى العالم يجب أن تكون نتيجة لسيادة الله. والبشر، نظرًا لأن أنفسهم قد خلقت على صورة الله وشبهه، يميلون إلى السيادة التى تتطلب السيطرة والتحكم فى الأشياء وفى الأفراد، وهذا يمكن أن يؤدى، بل أدى بالفعل إلى استغلال السلطة.

ولتجنب الإسراف والشطط الذى يمكن أن ينتج عن استعمال غير محدود للسلطة فيجب أن يوجد حد، لأن سيادة الله فقط هى التى لا حد لها. والعالم السماوى والملائكى والشيطانى لا يمكن أن يحكمه الا الله، لكن العالم الأرضى يكون أيضًا مرهونًا ومحكومًا بسيادة البشر. ومع ذلك، فهذه السيادة يمكن ممارستها فوق كل الأشياء، سواء كان ذلك بشكل مجازى من خلال المعرفة، أو بشكل حقيقى

على الأشياء التى يستطيع الإنسان أن يخضعها لسلطته الفعلية، حيث يتحكم ويؤثر فيها تبعًا لرغباته وحاجاته.

ج – أصل السيادة وشروطها:

فيما يتعلق بالإنسان، تكون مشكلة السيادة أكثر تعقيدًا. إن مجرد ممارسة السلطة القائمة على الإرادة لا تكفى، وأكثر من هذا، ففى الناحية العملية يكون غير مجد، فليست القضية هى السيطرة على الإنسان، وإنما غزو قلبه، وهذا لا يتحقق من خلال القوة، وإنما بالحب. بالإضافة إلى ذلك، فلما كان كل البشر يتمتعون بنفس الميل نحو السيادة، فإن الخضوع يمكن أن ينتج عن فعل حر، ونفرض على أنفسنا من خلاله نوعًا من التحديد الذاتى. وليست الأنانيَة فقط هى التى يمكن أن تحملنا على التعدى على حدود الآخرين، فحتى الحب يمكن أن يدفعنا إلى ما هو أبعد من أنفسنا، حيث إن هذا الحب يمثل دافعًا من القلب الذى يميل إلى الانتشار فوق كل ما يحيط به وذلك ليستفيد منه ويصل إلى الكمال. ولما كان كل البشر يميلون نحو الكمال، فإننا نميل إلى الاستفادة من الآخرين، فى مقابل أن يستفيد الآخرون منا. ولضبط هذه الاستفادة المتبادلة من الخدمات يجب أن يتدخل القانون الذى يحدد الدرجة ونوع الاستفادة الضرورية وذلك لكمال كل واحد من البشر.

والكمال الذى نسعى لتحقيقه من خلال هذه الاستفادة المتبادلة من الخدمات يحتاج إلى ثلاثة شروط ضرورية: المعرفة، والسلطة والحرية. فنحتاج للمعرفة، لأن أول شرط للكمال هو العلم، الذى يسمح لنا بالتمييز بين ما هو ضرورى وما هو غير مناسب؛ وكذلك بين الممكن والمستحيل، وبين المفيد والضار...إلخ. والشرط الثانى هو السلطة وهى تخضع للمعرفة، لأن القوة بدون العلم تؤدى إلى اكتساب الثروات وليس إلى الخير العام. وثالث الشروط هو الحرية، التى تتمثل فى الخلو من الشهوات والروابط المادية، حيث لا يمكن تحقيق الكمال – وبالتالى، السيادة والسلطة – إذا لم تتم السيطرة على الغرائز الذاتية. وحتى فى حالة وجود هذه الشروط المفترضة، فإن السلطة لا يمكن تصورها كحق يمارسه الإنسان

لصالحه هو فقط، وإنما هى خدمة يقدمها الحاكم لصالح الأمة لأنه لا يوجد خير يمكن أن يقدم للإنسان أكبر من الخير الذى يتمثل فى مساعدته على إصلاح نفسه والتغلب على شهواته والسير به نحو تحقيق هدفه الأسمى.

يتخيل الغزالى الحاكم السياسى/الرئيس مثل المعلم للأمة، وهذه الأستاذية يمارسها من خلال سلم متدرج يبدأ من التربية المبينة (الشارحة - الموضحة) حتى الوظيفة أو المهمة الإصلاحية، ويشتمل على سبع درجات متتالية: التربية السليمة من خلال المبادئ الصحيحة، والتنبيه على اتباع تلك المبادئ، إدانة الانحرافات، التعزير، والتحذير من العقوبات المؤقتة وذلك للمنحرفين، التوبيخ الخاص (فى السر)، والتوبيخ أمام الملأ. وعندما يتم التوبيخ والزجر ضد رئيس غير جدير بالحكم أو منحرف - وهو الذى يمارس السلطة بشكل يمثل خطورة على الصالح العام - يتحول ذلك إلى واجب على كل مسلم مستقيم، ويمكن التدرج فيه حتى الوصول إلى الحرب الأهلية.

د- مواصفات وواجبات ولى الأمر:

إن ممارسة السلطة تخص ولى الأمر، الذى يجب أن يوجهها للصالح العام للأمة، وهو بذلك يقوم بأفضل عمل أو مهمة يمكن أن يقوم بها فرد اجتماعى. ولهذه المهمة أهداف تربوية واجتماعية ودينية، ويجب أن يعمل على المحافظة على السلام والائتلاف الاجتماعيين، حيث يحميها من الاتجاهات الشخصية المفرقة التى تتولد من الغريزة. والنظام الاجتماعى يعتبر أمرًا ضروريا، لأن هدف الوصول بالفرد لحالة الكمال يمكن أن يتحقق فى جو السلم فقط. ويجب على ولى الأمر أن يحافظ على ذلك النظام، بكل الوسائل بما فى ذلك استعمال القوة، على الرغم من أنه يجب أن يتم ذلك دائمًا بشكل خيِّر ورحيم، وذلك للتحكم فى الشهوات المتضادة، والسماح بالأداء الحر للأفعال التى تؤدى لكمال الإنسان.

ولكى تكون سلطة ولى الأمر شرعية، يجب أن تكون مدعومة بالشروط الطبيعية الخاصة بها، وهى نوعان: أصل استحقاق ولاية الأمر، وطريقة ممارسة السلطة. وتبعًا للشرط الأول، فإن ولى الأمر يجب أن يحوز بشكل حقيقى وشكلى الولاية المكتسبة من الوراثة المشروعة، أو الاختيار الحر. ومن الصحيح أن تولى الحكم بواسطة القوة أو الدهاء (يحدث كثيرًا) يعتبر أمرًا واقعًا، ومن الصحيح أيضًا أن الحكم أو الإمارة التى يتم الوصول إليها بشكل غير شرعى تمارس أعمالها أحيانًا بشكل صحيح؛ ولكن حتى فى هذه الحالة، فإن هذه الممارسة للحكم تحمل فى ذاتها عيب عدم الشرعية من حيث الأصل. وبالإضافة إلى تولى الحكم بشكل شرعى ومن خلال مؤهلات كافية، فإن على ولى الأمر أن يمارس السلطة تبعًا للقوانين الموضوعة، ويجب أن يظهر خلال ممارسة صلاحياته قوة وعدلا وذكاء ورحمة. وإذا لم يمارس ولى الأمر السلطة بشكل لائق ونبيل أو إذا فقد المؤهلات أو الفضائل الضرورية، فإنه لا يجب على رعاياه أن يطيعوه، بل يكون من حقهم أن يخلعوه، وذلك فى حالة توافر القوة بالإضافة إلى الحق. وأن منطقًا سليمًا وواقعيا يجعل من الضرورى تجنب الأخطار الكبرى للحرب الأهلية، التى يمكن أن تحدث عندما لا توجد الوسائل الكافية لفرض حقوق ولى الأمر الآخر الذى لديه المؤهلات والصفات الأفضل لممارسة ولاية الأمر.

هـ – حدود سلطات ولى الأمر:

إن صعوبة أن يجمع ولى الأمر الفعلى بشكل كاف صفات العلم والعدل والقوة والقدرة، تجعل من الضرورى دراسة كيفية سد الخلل الناتج عن نقصها. ويميل الغزالى إلى تكوين مجلس من العلماء الذين يمكنهم أن يساعدوا ولى الأمر، ومن خلال هذا التعاون سوف يستفيد ولى الأمر، وكذلك كل المجتمع. إن الصالح العام للمجتمع لا يفرض فقط مساعدة ولى الأمر من خلال ذلك المجلس، وإنما يفرض أيضا التجاوز عن نقص بعض المؤهلات أيضًا والتى من الناحية النظرية كانت تفرض خلع ذلك الحاكم، فلا يجب مطلقًا القضاء على الشر بوسائل يمكن أن

تكون سببًا فى شرور أكبر من الشرور التى نحاول إصلاحها، وعلى الرغم من أنه لا تجب طاعة ولى الأمر الذى تحول إلى طاغية، فإنه يجب التكيف مع الواقع والتسامح معه، عندما يؤدى عدم الطاعة إلى تعريض نظام المجتمع وأمنه للخطر. أن الاعتراف السلبى بالسلطة الفعلية وبالأمر الواقع يمثل نتيجة للدور التربوى للنظام الاجتماعى، وإن تحقيق هدف الكمال يستلزم أحيانًا أن نضحى بواجب الثورة ضد الطاغية، كما يجبرنا على التضحية فى أحيان أخرى برغباتنا وحقوقنا الفردية.

ولكى نفهم هذا الموقف المتسامح للغزالى، يجب أن نتذكر الفترة التى كان يعيش فيها: نهاية القرن الحادى عشر، أى بعد الهجرة بخمسة قرون تقريبًا، حيث تحولت عملية إضفاء شكل بيروقراطى على السلطة إلى أمر واقع. وكان من الضرورى توافر حد أدنى من الحياة الاجتماعية السلمية حتى يمكن تحقيق الهدف التربوى. فمن أجل التفكير والتربية والسمو بالنفس إلى الله كان من الضرورى تأمين القوت، والملبس، والمسكن والعيش المتوسط فى حالة سلام مع الجيران، وعدم الاعتياد بشكل دائم على الحرب، والمطاردة والقتل الناتج عن العنف. وفى نهاية الأمر، فإن هدف هذه الحياة الأرضية، هى تطهير الروح الإنسانية حتى يرغب ويقبل الله أن يقرب نوره من القلب ويضيئه، أما ما زاد عن ذلك فهى وسائل فانية ومؤقتة. وإذا أردنا بلوغ غاية الكمال، ففى الناحية العملية يجب أن نتسامح مع الضرر الأقل للممارسة غير السوية والسليمة للسلطة [السيادة]، على أساس أنها أخف الضررين بدلا من أن نضع موضع الخطر – من خلال تشددنا وعدم تسامحنا – إمكانية تحقيق السعادة الأبدية.

٧- المعرفة بوصفها تربية روحية للفرد:

أ- المعنى العملى للمعرفة:

إن تحقيق النموذج الاجتماعى التربوى الذى شرحناه فى السابق هو غاية كل جهود فكر الغزالى. إن ما يبحث عنه الغزالى هو المعرفة والحكمة. ولهذا، كان كثيرًا ما يقول بإعجاب إن العلم مثل الشجرة وثمرتها هو العمل الصحيح (المستقيم).

إن الإنسان يبحث عن كماله الروحى من خلال الشعور الدينى الذى ينشأ من المعرفة، ويظهر من خلال الأعمال الصحيحة. إن المعرفة تقود الإنسان إلى ممارسة الأعمال الطيبة، وذلك من خلال دواعى القلب وتجعله ينفتح على نور الله، الذى يقودنا مثل اللجام الجيد للحصان السلس القيادة. وللوصول إلى هذه الدرجة من الكمال، يجب قطع طريق طويل، وذلك من خلال ممارسة أعمال الزهد، التى تهدف إلى تسهيل أداء الواجبات التى تفرضها الشريعة الإسلامية: معرفة الشريعة، وشهادة أن لا إله إلا الله، والوضوء، والصلاة، والزكاة، والصوم والحج.

إن القيام الفعلى بالواجبات الدينية يجب أن يتعدى ويتجاوز إطار الأداء الشكلى والروتينى، لأن المهم هو الروح التى تؤدى بها تلك الأفعال. وهذا يجعل الغزالى يدرس الشروط التى يجب توافرها لكى تكون. الصلاة أكثر نفعًا والزكاة أكثر فضلاً؛ وكذلك فوائد الصوم الذى يُسكت الشهوات ويكتسب قيمته الكبرى عندما يتوجه به إلى الله فقط، وأهمية الحج الشرعى إلى مكة، حيث إنه يمثل عملا صالحًا يخضع فيه العقل للإيمان. وبالإضافة إلى تلك الواجبات الشرعية، توجد أعمال أخرى تساعد على التقوى. هذه الأعمال – وإن كانت غير إجبارية – لها قيمة روحية عليا؛ مثل قراءة القرآن وتدبره، والذكر. هذا الذكر يعتبر من أقوى الأسلحة الزهدية لأنه يبعد غوايات الشياطين، ويجلب رحمة الله، وتقوى النفس، وأن الصلاة التى يحافظ عليها تعتبر أفضل مكون للروح.

إن ممارسة كل هذه التدريبات الروحية يجب أن تكون متوافقة مع الواجبات الخاصة بحالة المؤمن ومهنته؛ والأعمال الزهدية يجب أن تكون متوافقة مع الصداقة والحب. وأن حب المؤمن لا يجب أن يقتصر على شعور أنانى نحو أسرته أو جماعته، وإنما يجب أن يمتد ليشمل كل الآخرين، حيث إن كل البشر هم عيال (خلق) الله، ولا يجوز إخراج أحد حتى العاصين من ذلك الحب، لأن المعصية جديرة بالكراهية أما العاصى نفسه فيستحق العطف. إن هذه الروح الخيرة نفسها يجب أن تنشط الغيرة الدينية التى يفرضها الإسلام وذلك بوعظ المؤمنين الذين لا يقومون بواجباتهم الدينية وتصويب سلوكهم ونقدهم وزجرهم. وأخيرًا، وعلى الرغم

من أن المسلم التقى يجب أن يكون متقشفًا، فإن هذا لا يعنى الكراهية المطلقة للملذات الشريفة مثل سماع الأنغام والألحان، التى كان يرفضها بعض علماء الدين المتشددين فى حين أن الغزالى يقبلها.

ب- اختيار الحالة الاجتماعية ومعناها الاجتماعى:

لتحقيق نموذج الحياة الدينية، فإن على الفرد أن يبدأ باختيار حالته الاجتماعية. ويحلل الغزالى مزايا وعيوب كل من الزواج والرهبانية. إن مزايا الزواج تكمن فى أنه يجعل من الفرد وسيلة إلهية فى عملية حفظ الجنس الإنسانى وتقدمه، ويسهم فى زيادة عدد المسلمين، كذلك فإنه يطفئ أو على الأقل يحد من شهوة الجنس. كذلك، فإن الزواج يمد الإنسان بلذات وشهوات روحية وشرعية، حيث يريح الروح، ويجنبها الشعور بالوحدة، ويعد الفرد ليخدم مجتمعه وربه على أفضل وجه، وذلك من خلال عنايته ورعايته لأسرته، وكذلك يسهل نمو اقتصاد الأسرة ويحافظ عليه، وذلك بفضل تعاون المرأة. ومن ناحية أخرى، فإن الأسرة هى أول وأهم مدرسة للفضائل الاجتماعية والسياسية، ففيها يمارس الأب الواجبات الخاصة بالقيادة ويتعود عليها، حيث يعتاد السيطرة على شهواته لأن دوافعه الأنانية تصطدم مع طباع الأفراد الآخرين فى المجتمع الأسرى فيحاول كبحها.

أما الرهبانية فلها ميزة أنها تسمح للروح الإنسانية أن تتحرر من المشاغل والمسئوليات، ولكن المثالية لا تتمثل فى أن يكون الإنسان راهبًا أو متزوجًا وإنما تتمثل فى يكون راهبًا جيدًا أو متزوجًا جيدًا؛ وتكون أفضل حينما يكون الإنسان راهبًا ومتزوجًا فى آن واحد، حيث يساعد هكذا على انتشار النوع، ولكن بدون أن تعيقه الحياة الزوجية عن خدمة الله والاستسلام له، وهذه المثالية هى التى طبقها النبى محمد فى حياته. وعندما يقرر المسلم حياة الرهبانية، فيجب أن يختار بين الحياة مع الناس أو حياة العزلة؛ وهذا الاختيار يجب أن يتوافق مع الطباع والسيكولوجية الخاصة بالفرد. وهذا يفرض على الزاهد معرفة عميقة بطبيعته حتى يعرف كيف يصحح بشكل أفضل عيوبه، وكيف يسيطر ويخضع شهواته حيث يقود

نفسه فى الطرق الروحية، وهى التى تؤدى إلى حياة الكمال بالنسبة للزاهد، ولكن بدون أن يترك حفظ جسده والعناية به. وأن ما يجعل النفس نبيلة حقا هو العلم، الذى ينتج عن معرفة الإرادة وممارستها. هذه المعرفة الروحية توجه الإنسان إلى الله، وهى مختلفة عن الشهوات الإنسانية بل هى نقيضها، وهى الطريق الوحيد للسعادة الحقيقية.

ج- المدد الإلهى:

إن طريق الكمال ليس طريقًا طبيعيا. إنه يعتمد على الطبيعة، ولكنه يتجاوزها، والزاهد يحتاج لأن يعرف المخاطر التى يمكن أن يلاقيها فى الحياة غير العادية لتجنبها وتصحيحها. وأن أكبر خطرين يعترضا حياة الاتصال بالله هما الغواية والوسوسة. فقلب الإنسان مثل البناء الذى يدخل فيه بشكل مستمر أكثر الانطباعات تباينًا، وذلك من خلال الحواس الخارجية أو الداخلية بدون أن يتمكن عقلنا من تجنبها. وأخطر هذه الانطباعات هى الصور التى تهاجم أرواحنا عندما نكون أكثر ثقة فى أنفسنا، حيث تتولد منها فى الحال رغبات، بل وحركات جسمية، وفى هذه الحالة فإن على الزاهد أن يعرف إذا ما كانت هذه الدوافع تصدر من الملائكة أم من الشياطين.

ولا يستطيع الزاهد أن يدرك (طبيعة) الأرواح إذا لم تكن لديه مساعدة خارقة من رعاية الله وفضله، وهى نوع من المساعدة الخاصة، التى هى من عند الله وبلا مقابل ومن خلالها يمكن للروح أن تتلقى الإلهام العلوى وتترك ميولها الخاصة. وينقسم الإلهام إلى إلهام مرشد وإلهام داع وإلهام مسهل وإلهام معين وإلهام حافظ. وعندما يسكن هذا العون الإلهى فى القلب الإنسانى، فإن هذا القلب يتحول إلى مقام لله؛ وعندما يرفض القلب العون الإلهى فإن الغوايات تنتصر، ويتحول القلب إلى عرش للشيطان. ونستطيع تطهير أرواحنا فقط بالصلاة والتوبة لكى تطرد الغوايات وتتلقى الإلهامات الإلهية، حيث تطرد إلهامات الشيطان، حتى ولو كانت مغلفة بطبقة من الخير الظاهرى كما يحدث أحيانًا، وتحمل فى داخلها

بذرة الشر. وحتى فى هذه الحالة، فإن الإنسان نتيجة لطبعه الشهوانى لا يمكن أن يتجنب بشكل مطلق حضور الوساوس والغوايات. ولكى يوجه الحياة غير الطبيعية يستطيع فقط أن يستخدم كمعيار النية، التى تسود حياته، وتحكم فعالية المراحل الأربعة التى تسبق الفعل: الفكرة والميل والرأى والدافع(أى الخاطر والقصد والنية والعزم). ولهذا فإن وساوس الشر يجب أن ترفض منذ اللحظة الأولى، وأن يستعين الإنسان على ذلك بالصلاة فهى أقوى سلاح روحى.

٨- نظرية اللغة:

كانت احتياجات ضرورات علم تفسير القرآن هى السبب الرئيسى لتطور ووضع الدراسات اللغوية لعلم الكلام، والتى انتهى بها الأمر إلى طرح قضايا فلسفة اللغة. وأول منْ اهتم بأصل اللغة هم المعتزلة، الذين دافعوا عن فرضية التوافق الإنسانى على اللغة؛ أما الأشاعرة فعلى العكس، أيدوا التعليم الإلهى (أى التوقيفى) [أى تعليم الله للبشر]. هذا الجدل أدى إلى موقف وسط بين الموقفين: إن الله قد ألهم الإنسان الإشارات الأساسية للغة، ومن خلالها وضع الإنسان اللغات المختلفة؛ وهذا الموقف هو الذى تبناه معلم الغزالى وهو إمام الحرمين.

ولم يكن بوسع الغزالى أن يستغنى عن نظرية الأصل الإلهى للغة وذلك لأسباب لاهوتية بديهية، ومع ذلك فهو يتعامل مع القضية بشكل مختلف، سواء فيما يتعلق بالأصل التاريخى أو النفسى. ومن ناحية نظرية بحتة، فإن النظريات الثلاثة حول أصل اللغة تعتبر محتملة: فإن الله يستطيع أن يخلق اللغة لأنه على كل شيء قدير، وكذلك من الممكن أن مجموعة من الأفراد الأذكياء، أو ربما فردًا واحدًا فقط، قد أخذوا يعطون أسماء للأشياء، وذلك لتحديد معناها بشكل ما، وإذا كان هذان الموقفان ممكنين فالموقف الثالث يمكن أيضًا، لأنه مبنى على الأول والثانى. ومن وجهة النظر الخاصة بالأصل التاريخى للغة، فإن الغزالى يظن أنه لا توجد معلومات لمواجهة المشكلة بشكل علمى. إن رأى عامة المسلمين الذين يعتمدون

على النص القرآنى [٣١/٢] "وعلم آدم الأسماء كلها..."، يمكن أن يفسر على أربعة أوجه:

١. أن الله يمكن أن يكون قد أوحى لآدم ضرورة إعطاء أسماء للأشـــياء، واخترع آدم الأسماء.

٢. أن الأسماء يمكن أن يكون قد تم وضعها من قبل الملائكة، وعلـــم الله آدم تلك الأسماء التى اخترعها الملائكة.

٣. أن الله علم آدم الأسماء الأساسية: أرض، سماء، جنـــة، نـــار...إلـــخ، واخترع آدم من جانبه أسماء الأشياء، والفنون والمهن.

٤. أن الله يمكن أن يكون قد علم آدم اللغة، ولكن لا ندرى هل نقل ذلـــك لذريته وتركها، أو نسيها ولم يستطع أن يبلغها للآخرين.

هــوامش الفصل الثامن

(١) لقد قام الاستاذ ج. ر. ميتشوت **J.R. Michot** بطبـــع مقدمـــة كتاب "حدوث العالم" لعمر بن على بن غـــيلان وترجمهـــا للفرنـــسية وبياناتها كالتالى :

"La pandemie avicennienne au VIe-XIIe siecle، pub. En *Arabica*، 40(1993)،pp. 287-344)

حيث ناقش وطرح بصورة موفقة التأثير الكبير الذى وصل إلى ما يشبه الوباء لابن سينا فى علماء العقائد المسلمين، والذى لم ينج منه أحد حتى الغزالى نفسه.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالى، ولـــد فـــى قريـــة الغـــزال الصغيرة، فى محافظة طوس، فى إقليم خراسان، عـــام ١٠٥٨/٤٥٠. وقد تلقى تعليمه الأول على يد معلم صوفى، صديق لأبيـــه، وعنـــدما مات أبوه وانتهى ما معه من مال قليل اضطر إلى الدخول فى مدرسة عامة، حيث درس الفقه والأحاديث مع أحمد بن محمـــد الرازكـــانى. سافر فيما بعد إلى جرجان، حيث درس لمدة ثلاثـــة أعـــوام الـــشروح الخاصة بأبى نصر الإسماعيلى. بعد ذلك انتقل إلـــى نيـــسابور، وقـــد جذبته إليها شهرة إمام الحرمين التى ذاعت، حيث بقى هناك حتى وفاة ذلك الإمام عام ١٠٨٥/٤٧٨. وفى ريعان شبابه عينه نظـــام المُلـــك، وزير السلطان ملك شاه، مديرًا للمدرسة النظامية فى بغداد، حيث أكمل معارفه فى العقائد والفلسفة، وبدأ فى التدريس. ذاعت شهرته بسرعة، وقد كلفه الخليفة المستظهر بإدارة الجدل ضد الشيعة الإمامية الاثناعـــشرية، وفى هذه المناقشات، وجد النور(الهداية). حينـــذاك عـــام ١٠٩٥/٤٨٨ درس الشعائر الصوفية. عند ذلك قرر دخول الطريق الصوفى حيـــث انكب وانغمس فى الصلاة (العبادة) وترك كل الأمور الدنيوية، وذلـــك ليسير فى طريق الكمال، وسافر إلى دمشق، حيث مارس فيها، ولمـــدة

عامين، التدريبات(الرياضات) الصوفية، ثم زار بعد ذلك القدس، ومكة والمدينة وأريحا، حيث مارس حياة روحية رائعة. وهكــذا، وبعــد أن تجهز بالصلاة والتوبة، عاد من جديد إلى بغداد ونيسابور ليتابع حيــاة العُزلة، حيث كرَّس نفسه للدعوة للزهد حيث أخذ يُعلم الطريــق الــذى يقود الإنسان إلى الله. وقبل موته بأعوام عاد إلى بلده الأصلية طــوس حيث أسلم نفسه بالكامل لحياة التأمل، وهناك مات فى ١٤ جمادى الثانى من عام ٥٠٥/١٨ ديسمبر عام ١١١١، وكان عمره خمسة وخمــسين عامًا. كانت كتب الغزالى كثيرة جدًا، وتبعًا لمؤرخه سعيد مرتــضى، فقد ألف أكثر من ثمانين كتابًا.

(٣) **أعمال الغزالى الرئيسية لمعرفة فكره هى:**

١- "مقاصد الفلاسفة "، ترجمة لاتينية. طبعــة عربيــة، القــاهرة ١٩١٢/١٣٣١؛ وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

- Trad. Latina medieval de D. Gundisalvo، ed Lichtenstein، *Logica et philosophia Algacelis Arabi*، etc. Venecia، 1506، ed. Moderna، *Algazel s Metaphysic*، ed. Muckle، Tronto، 1933، trad. Parcial Espanola، Asin Palacios، *La espiritualidad de Algacel*، IV، pp. 184-192.

٢- "تهافت الفلاسفة "؛ ترجمة لاتينية. طبعــة عربيــة، بومبــاى، ١٣٠٥/١٨٨٧م، والقــاهرة، ١٣٠٢/١٨٨٤، ١٣١٩/١٩٠١، ١٣٢١/١٩٠٣، وطبعة نقدية قام بها بــويج، بيــروت عــام ١٩٢٧، وترجمة للألمانية، وترجمة جزئية للفرنسية. وترجمة جزئية للإسبانية قام بها آسين بالاسيوس.

Trad. Latina medieval de C. Calonymus، ed. Critica Bouyges، Beirut، 1927، trad. Alemana de Boer، *Die Widerspruche der Philosophie*، Strasburgo، 1894، trad. Francesa parcial de Carra de Vaux، *Museon*، 1892 –

1900، trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، cuestiones VI، XVII y XVIII en *Algacel*، Zaragoza، 1901، y en *la Espiritualidad de Algacel*، IV، pp. 303 – 372، trad. De Alonso، Madrid، 1955.

٣- "إحياء علوم الدين"، طبعة عربية، القاهرة ١٣١٢/١٩٨٤م...إلخ، وترجمة جزئية للإنجليزية، وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Trad. Parcial inglesa de McDonald، libro I de la tercera parte *J. of the Asia Soc.*، 1901- 1902، trad. Parcial de Bauer، libros 3-7(1916)، 12 (1917)، 14 (1922)y Wehr، 35(1940)، trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *La espritualidad de Algacel y su sentido cristiano*، 4 vols. Madrid، 1934- 1945، trad. Critica inglesa، I، Zolodek، *al-Ghazali s Ihya Ulum al-Din*، libro XX. Londres، 1963.

٤- " كيمياء السعادة "، طبعة عربية، ١٣٥٣/١٩٣٤، ترجمة للإنجليزية.

Trad. Inglesa de Holmes, Albany، 1873, idem de Field، Londres، 1910, analisis por Asin، *op. cit.* IV, pp. 118 -119.

٥- " المنقذ من الضلال "، طبعة عربية، القاهرة ١٣٠٩/١٨٩٢. ترجمة فرنسية. وترجمة فرنسية أخرى ذات مستوى أقل بكثير، وترجمة إنجليزية. وترجمة جزئية لآسين بالاسيوس. وبيانات تلك الترجمات كالتالى:

Trad. Francesa de Barbier de Meynard، *J. Asiatique*، I، 9، 1877، ed. Y trad. Francesa de Schmoelders، *Essai*، trad.

Inglesa de Field، 1909، analisis y trad. Parcial de Asin Palacios، *op. cit.*، IV، pp. 264 – 272.

٦- "إلجام العوام عن علم الكلام". طبعة عربية، القاهرة ١٣٠٩/١٨٩٢، ترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *El justo medio*، pp. 383-417.

٧- "مشكاة الأنوار"، طبعة عربية ١٣٢٥/١٩٠٧، ترجمة إنجليزية تحليل وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Trad. Inglesa de Gairdner، Londres، 1924، analisis y trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *La espiritualidad*، IV، pp. 242 -250.

٨- "محك النظر فى المنطق"، طبعة عربية، القاهرة. ترجمة جزئية للإسبانية لآسين بلاسيوس.

Trad. Parcial de Asin Palacios، *op. cit.* pp. 419 -423.

٩- "معيار العلم فى المنطق"، طبعة عربية، القاهرة، ١٣٢٩/١٩١١، ترجمة جزئية للإسبانية للآسين بالاسيوس.

Trad. Parcial de Asin Palacios، *op. cit.* pp. 423 -433.

١٠-"الاقتصاد فى الاعتقاد"، ترجمة عربية، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩، ترجمة إسبانية لآسين بلاسيوس، مدريد، ١٩٢٩م.

١١-"كتاب المستظهرى"، ترجمة جزأين لجولدتسيهر وترجمة إسبانية لآسين بلاسيوس.

Ed. De Goldziher en Streischrift، 1916، trad. Espanola de Asin Palacios، El justo medio، pp. 473 – 498.

١٢-"ميزان العمل"، طبعة عربية ١٣٢٨/١٩١٠، ترجمة فرنسية

لحكمت هاشم، ١٩٤٥، تحليل وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Trad. Francesa de Hikma Hachem، 1945، analisis y trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *La espritualidad* IV، pp. 251-263.

١٣- "الوجيز"، طبعة عربية، القاهرة ١٣١٧/١٨٩٩م.

١٤- "كتاب المستصفى من علم الأصول"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤م، وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، "Una synopsis de la ciencia de los fundamentos juridicos segun Algacel"، pub. En *An. De H. Derecho E.*.، Madrid، 1925.

١٥- "كتاب المقصد الاسنى فى شرح أسماء الله الحُسنى"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤، وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *El justo medio*، pp. 435--471.

١٦-"منهاج العابدين"، طبعة عربية، القاهرة ١٣١٣/١٨٩٥، ترجمة جزئية للإسبانية للمقدمة لآسين بالاسيوس.

trad. Parcial Espanola del prologo por Asin Palacios، *La espiritualidad*، IV، pp. 193-238.

١٧-كتاب "فاتحات العلوم"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩م، ترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

y trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، "Un compendio musulman de pedagogia"، pub. En *R. de Univ.* Zaragoza، 1924.

١٨-كتاب "القسطاس المستقيم"، طبعة عربية ١٣١٨/١٩٠٠،

تحليل وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *La espiritualidad*، IV، pp. 273-297.

١٩-كتاب "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"، طبعة عربية، القاهرة ١٣١٩/١٩٠١م. ترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *El justo medio*، pp. 499-548.

٢٠-"الإملاء"، نشر على هوامش كتاب "إتحاف السعداء" للمرتضى، القاهرة ١٣١١/١٨٩٣م، تحليل وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *La espiritualidad*، IV، pp.81-117.

٢١-" المضنون الكبير"، طبع على هامش "الإنسان الكامل" لعبدالقادر الجيلاني، القاهرة ١٣٢٨/١٩١٠م، وطبع مستقلا القاهرة ١٣٠٨/١٨٩١، وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *Algacel*، pp. 907 y sigs.

٢٢-"المضنون الصغير". طبع مع السابق، ترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

trad. Parcial Espanola de Asin Palacios ، *Algacel*، pp. 907 y sig، *La espiritualidad*، IV، pp.164 -183.

٢٣-"أيها الولد"، طبعة عربية وترجمة ألمانية. وترجمة إنجليزية، وترجمة فرنسية، وترجمة إسبانية.

Trad. Alemana de Hammer-Purgstall، Viena، 1838، idem y trad. Inglesa de Schrerer، Beirut، 1933. Trad.

Francesa de M. Ben Cheneb، pub. En *R. Africaine*، 45، 1901، pp. 101-110. idem Unesco، Beirut-paris، 1951، trad. Espanola de Lator، Beirut، 1955.

٢٤-"الرد على الباطنية "، طبعة جزئية لجولدتسيهر

Ed. Parcial de Goldziher، *Streischift der Ghazali gegen der Batiniyya Sekte*، Leiden، 1916.

٢٥-"الدرة الفاخرة"، طبعة وترجمة فرنسية.

Ed. Y trad. Francesa de L. Gautheir، Ginebra، 1877.

٢٦-"كتاب الأربعين"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٢٨/١٩١٠، تحليل وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Analisis y trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *La espiritualidad*، IV، pp.9 -24

٢٧-"جواهر القرآن"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٢٩/١٩١١. تحليل وترجمة جزئية إسبانية لآسين بالاسيوس.

Analisis y trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *La espiritualidad*، IV، pp.378 – 381.

٢٨-"معارج القدس"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٤٦/١٩٢٧، تحليل وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Analisis y trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *La espiritualidad*، IV، pp120 -124.

٢٩-"بداية الهداية "، طبعة عربية، القاهرة ١٣١٣/١٨٩٥، تحليل وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Analisis y trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *La espiritualidad*، IV، pp. 48 -79.

٣٠-كتاب "الحكمة فى مخلوقات الله"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣.

٣١-"معراج السالكين"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٤٣/١٩٢٤.
٣٢-"رسالة العقائد"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧
٣٣-"رسالة فى الوعظ"، طبعة عربية ضمن كتاب الفيصل.
٣٤-"كتاب التبر المسبوك فى نصيحة الملــوك"، طبعــة عربيــة، القاهرة ١٣١٧/١٨٩٩م.

مراجع الفصل الثامن

547 - Abd al-Jalil، " Gazali Moraliste". Pub. en el B. de l Institute Catholique، Paris، 28 (1937)، pp. 189 – 197.

---- Asin Palacios، M.، num. 121.

---- Idem، num. 122.

---- Idem، num. 124.

548 – Idem، " Sens du mot tehafot dans les oeuvres d El Ghazali et d Averroes". Pub. en R. Africaine، 1906.

549 – Idem، " Un faquih siciliano contradictor de al-Gazzali". Pub. en el vol.، Com. Centenario de M. Aruani، Palermo، 1910، pp. 216 -244.

550 – Idem، " La mystique d Al-Gazzali". Pub. en Mel. F. Orientale، Beirut، 7 (1914)، pp. 67 – 104.

551 – Idem، "Una introduccion musulmana a la vida spiritual". Pub. en R. d Ascetique y mystique، Toulouse، 1923.

552 – Idem، " Un compendio musulman de pedagogia". Pub. en R. de la Universidad، Zaragoza، 1924.

553 – Idem، " Una sinopsis de la ciencia de los fundamentos juridicos segun Algacel". Pub. A. de H. del Derecho espanol، Madrid، 1925.

---- Idem، num. 125، esp. pp. 20 -25، 51 -56، 74 – 78، 133 – 137، 165 -170، 220 – 225، 244، 248، 283 – 290، y 478 – 485.

554 – Idem، La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano، Madrid، 1934-1941، esp. vol. I، pp. 56 – 66، 67، 68 – 672، 84 – 88، 124 – 130، 143-155، 168 -172، 295-298، 303 – 309، 368 – 383، II، pp. 15 – 20، 103 – 107، 127 – 131، 295- 305، 362 – 367، 384 – 390، III، pp. 295 – 298.

555 – Idem، " El origen del lenguaje y los problemas conexos en Algacel، Ibn Sida، e Ibn Hazm". Pub. en Al- Andalus، 4، (1939)، pp. 253 – 281.

٥٥٦ – بدوى، مؤلفات الغزالى، القاهرة ١٣٩١ – ١٩٦١

557 – Beaurecueil، S. de، " Gazzali et S. T. d Aquin : essai sur la prevue de l existence de Dieu propose dan l Iqtisad et sa comparaison avec les voies thomistes". Pub. en B. Inst. Franc. Arqueologie orient.، 46 (1947)، pp. 199 – 238.

---- Boer، T. de، num. 373، esp. 138 -150.

558 – Idem، Die Widerspruche der Philosophie nach al-Ghazali، etc. Strasbourg، 1894.

---- Bouyges، M.، num. 375 esp. Le Maqasid d Algacel y IV، C est du Maqasid quel on a extrait les "Algazelis errors praecipuae?

559 – Idem، " Algazeliana". Pub. en Mel. Univ. S. Joseph، Beirut، 8 (1922)، pp. 479 -519.

560 – Cabanelas، D.، "Un opusculo inedito de Algacel: el Libro de las intuiciones intelectuales". Pub. en Al-Andalus، 21.(1956)،pp.19-15.

---- Carra de Vaux، B.، num. 139 vo. IV، pp. 156 y ss 113.

561 – Idem، Gazali، le traite de la renovation des sciences relgieuses etc. Paris، 1891.

562 – Idem، Gazali، Paris، 1902.

563 – Chidiac، R.، Refutation excellente de la divinite de Jesu- Christ d après les Evangiles، ed. trad francesa y comentario، Paris، 1939.

— Corbin، H.، num. 59، pp. 251 – 261.

— Cruz Hernandez، M.، num. 141 vol. I، pp. 153-183.

564 – Ettinghausen، R.، " Al-Ghazzali on beauty". Pub. en el vol. Homenaje al Dr. Coomaraswamy، Londres، 1947.

565 – Faris، N.، " Al-Ghazzali rule of conduct"، Pub. en Moslem World، 32، (1942)، pp. 43 – 50.

566 – Field، H.، Al-Ghazzali s Confession، translated by ...، Londres 1909.

567- Gairdner، W. H. L.، " Al-Ghazalis Miskhat al-anwar and the Ghazali problem". Pub. en Islamica، 5 (1914) pp. 121 -153.

568 – Idem، Al-Ghazalis Mishkat al-anwar، Londres، 1924، esp. pp. 47-69 y 81 -90.

569 – Gardet، L.، " Texte d Al- Ghazzali". Pub. en R. Thomiste، 44 (1936)، pp. 569 – 578.

570

٥٧٠ – الغزالى، مقاصد الفلاسفة، طبعة القاهرة ١٣٣١/١٩١٢ .

571- Idem، Tahafut al-falasifa، ed. Bouyges، *Beirut، 1345 – 1927.*

الغزالى، تهافت الفلاسفة، القاهرة ١٣١٢\ ١٩٢٧م.

572 – Idem، Ihya ulum al-Din، ed. El Cairo، 1312 – 1894.
الغزالى، احياء علوم الدين، القاهرة ١٣١٢ \ ١٨٩٤م.

573 – Idem، Al-Kimiya al- sa ada، ed. El Cairo، 1353 – 1914.
الغزالى، كيمياء السعادة، القاهرة ١٣٥٣ \ ١٩١٤.

574 – Idem، Munqid min al-dalal، ed. El Cairo، 1309 – 1892، trad. E. Tornero، El preservador del error، Madrid، 1989.
الغزالى، المنقذ من الضلال، القاهرة ١٣٠٩\ ١٨٩٢م.

575 – Idem، Ilyam al-awamm an ilm al-kalam، ed. El Cairo، 1309/1891.
الغزالى، إلجام العوام عن علم الكلام، القاهرة ١٣٠٩ \ ١٨٩١م.

576 – Idem، Al-Mizan al-amal، ed. El Cairo، 1328/1910.
الغزالى، ميزان العمل، القاهرة ١٣٢٨ \ ١٩١٠م.

577 – Idem، K. al-Mustasfa min ilm al-usul، ed. El Cairo، 1322-1904.
الغزالى، المستصفى من علم الأصول، القاهرة ١٣٢٢ \ ١٩٠٤م.

578 – Goldziher، I.، Streitschrift des Ghazali gegen die Batiniya sekte، Leiden، 1916، rep. 19.

579 – Gosche، Ueber Ghazalis Leben und Werke، Berlin، 1858.

580 – Jabre، F.، La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologique et historique، Paris، 1955.

581 – Janssens، J.، " Filosofische Elemente in de mysticke Leer van al-Ghazali (Ihya 31 -36)". Pub. en Tijdschrift voor filosofie، 50(1988)، pp. 334 – 342.

582 – Karam، J.، " La rquisitoria de Algacel contra los filosofos". Pub. en la Ciencia Tomista، 1941، pp. 235 – 314.

583 - Mac Donald، D. B.، " The life of al-Ghazali، etc. ". Pub. en JAOS 20 (1899)، paginas، 71 – 132.

584 – Idem، " The meaning of the philosophers by al-Ghazzali". Pub. en Isis، 25 (1936)، pp. 9 – 15.

585 - Mac Kane، W.، Al-Ghazali s book of fear and hope، trad. inglesa e intr.، Londres، 1962.

586 – Malter، H.، Die Abhandlung des Abu Hamid al-Gazzali، Antworten auf Fragen، etc. Frankfurt، 1896.

587 – Massignon، L.، " Le Christ dans Evangiles selon Ghazali". Pub. en R. de Etudes Islamiques، Paris، 1934.

588 – Muckle، J. T.، Algazel s Metaphysic، Toronto، 1933.

589 – Obermann، J.، Der philosophischen und religiose subjectivismus Ghazalis، Viena، 1921.

—— Prantl، C.، num. 526، pp. 361 – 371.

590 – Pretzl، O.، " Die Streitschrift des Ghazàli gegen die Ibahiya". Pub. en S. de BAW، 7 (1933).

—— Quadri، G.، num. 183، pp. 122 y ss.

591 – Renon، A.، " L education des enfants des le premiere age par l Imam Al- Ghazali". Pub. en IBLA، Tunez، 8 (1948)، pp. 57 -74.

592 – Rida، M.A.M. Abu.، Al-Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie (Tahafut al- falasifa)، Madrid، 1952.

593 – Ritter، H.، Dans Elixier der Gluckseligkeit Al-Ghazalis، Jena، 1923.

594 – Rubio، L.، " La logica de Gazzali posada en rims por Ramon Llull". Pub. en A. de l Inst d Et. Catalans، 5 (1913 – 1914)، pp. 310 – 354.

595 – Salman، D.، " Algacel et les latins"، Pub. en AHDLMA، 10 (1936) pp. 103 – 128.

596 – Schmolders، A.، Essai sur les ecoles philosophiques chez arabes et notamment sur la doctrine d Algazzali، Paris، 1842.

597 – Sherwani، H. J.، El Ghazzali on the theory and practique of polities، Haydarabad، 1935.

598 – Smith، M.، " The forerunner of al-Ghazali". Pub. en J.R.A.S.، 1936، pp. 65 -78.

599 – Idem، " Ghazali Risalat al-luduniyya". Pub. en J.R.A.S.، 1938، pp.177-200 y 353 -374.

600 – Vajda، G.، Isaac Albalag، Averroiste juif traducteur et annotateur d al-Ghazali، Paris، 1960.

601 – Watt، W. M.، The Faith and practice of al-Ghazali، Londres، 1953.

602 – Idem، " The study of al - Ghazali". Pub. en Oriens، 1960، pp. 13-14.

603 – Idem، Muslim intellectual، A study of al-Ghazali، Edimburgo، 1963.

604 – Wensinck، J.، On the relation between Ghazali cosmology and his mysticism، Amsterdam، 1933.

605 – Idem، La pensee d Al-Ghazzali، Paris، 1940 esp. pp. 1-38، 39،75، 103-126 y 137-152.

606 – Zolondek، L.، Al-Ghazali s Ihya Ulum al-Din، Book XX، trad. inglesa، Londres، 1963.

الفصل التاسع

تواصل الغنوصية (المعرفة) الأفلاطونية الحديثة فى المشرق

[من القرن الحادى عشر إلى القرن الثالث عشر]

١- التحول الإشراقى لفكر ابن سينا

أ- تبعات ونتائج الموقف النقدى للغزالى:

إن الهجوم القاسى والمقصود للغزالى ضد الفلاسفة - وفى الحقيقة ضد ابن سينا - بدا كما لو كان غير كافيًا ومحدودًا ونتيجة لأخطاء ابن سينا، ومن هنا ظهر نقاد أكثر تشددًا بدءًا من ابن غيلان حتى ابن تيميه. وهكذا مُحى فكر ابن سينا من الوسط الثقافى السنى فى المشرق. ولكى نعود لنرى الفلسفة من جديد فيجب أن نوجه أنظارنا نحو الأندلس، حيث ظهر ابن باجة، الذى يطلق عليه اللاتينيون "إفيمباس Avempace"، وهو الذى بدأ من جديد مشوار الفلسفة حيث قام بنقد فكر الفارابى، فى الوقت الذى أبدى فيه جهلا مطلقًا بفكر ابن سينا. وسوف يظهر فكر ابن سينا على يد ابن طفيل [فى القرن الثانى عشر]. ومع ذلك، فعلى الرغم من الصدى المتأخر لفكر ابن سينا، فإن أفضل منْ تبناه هم الفلاسفة اللاتينيون المسيحيون الذين عاشوا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر، وحين تُرجم الجزء الخاص بكتاب النفس- وربما كان ذلك حوالى عام ١١٥٠م - استخدمت المدرسة الفلسفية المسيحية هذه الترجمة، لبدء وضع ملخص فلسفى ولاهوتى جديد خاص بالقرنين المذكورين بل وجزء كبير من القرن الرابع عشر.(١)

هناك جانب آخر (من فكر ابن سينا)، ليس أقل ثراءً، أو توجهًا من الناحية التاريخية، غذى الفكر المشرقى الذى له ميل إشراقى، واتجاه دينى شيعى بشكل عام؛ وأن تطور ذلك الفكر لن يتوقف فى القرن الثالث عشر، بل سيعطى ثمارًا مهمة حتى بدايات القرن الثامن عشر وسيصل حتى أيامنا هذه.(٢) ومع ذلك، فمن المناسب أن نقول إن أول ظهور لفكر ابن سينا فى المشرق حدث فى حياة ابن سينا، وكان ذا ضحالة جدلية وعقلانية معتبرة، يمكن أن يلاحظ فى مؤلفات ابن مسكويه، وابن فاتك وأبو البركات البغدادى[١].

---

(١) وإن كان أبو البركات البغدادى قد قام بنقد الفلسفة المشائية فى كتابه الضخم : المعتبر. (د.مدكور)

ب- ابن مسكويه:

هو أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه(٣)، وهو مفكر من أصل فارسي وشيعي، وإن كان معتدلا. ونجد آثارًا للنقد المتعارف عليه في فكر ابن سينا سواء في كتابه الأول "تهذيب الأخلاق" - والذى مدحه كثيرًا نصير الدين الطوسى فى كتابه " الأخلاق النصيرية " - أو فى كتابه الثانى "الحكمة الخالدة". إن رؤيته الإشراقية لأفكار ابن سينا تفهم من خلال الأصل المفترض لهذا الكتاب المذكور. وتبعًا للتراث الفارسى، فإن هذا الكتاب كتبه ملك أسطورى، يعد نموذجًا إيرانيا، يُدعى هوسانج Husang؛ أو أحد العلماء المقربين له، وأسماه "الحكمة جاويدانخرد" Yavidan jarad؛ وبعد ضياع النص، تم اكتشافه من جديد في عهد الخليفة العباسى هارون الرشيد وترجمه إلى اللغة العربيةِ أبوسهل بن النوبختى، وأن دور ابن مسكويه ربما يكون قد اقتصر على إعادة تنظيم ذلك الكتاب باللغتين العربية والفارسية، حيث أضاف إليه أشياء كثيرة جدا.

إن أفكار ابن مسكويه لا تمثل إلا ظلا أو طيفًا لأفكار ابن سينا. ولهذا، فليس من الغريب أن يحتقره ابن سينا ويقارنه بشخصية الكرمانى[1] البغيضة. ولكن ابن

---

(١) هو حميد الدين أحمد بن عبدالله الكرمانى، كبير دعاة الإسماعيلية بجزيرة العراق، أيام الحاكم بأمر الله. وهو أيضًا صاحب مؤلفات متنوعة فى الإشادة بالمذهب الإسماعيلى، ومن أشهر هذه المؤلفات : راحة العقل، والأقوال الذهبية. واحتقار ابن سينا له يدل على ما ذهب إليه المؤلف من عدم تشيع ابن سينا. وفى هذا المقام نود أن نشير أن الدكتور / عبد اللطيف العبد نفى صحة الموقف المعروف للرازى عن الأنبياء والنبوة، ولهذا فإنه يمكننا أن نؤكد ما ذكره الأستاذ سليمان دنيا فى مقدمته لكتاب الإشارات والتنبيهات حيث يعلق على قول الجوزجانى فى معرض سيرته لابن سينا "عدلت إلى شرب قدح من الشراب"، بقوله : "إنى لا أشك فى صحة نسبة هذه الدعوى إلى ابن سينا، فإن الذى يعرف الطريق إلى الجامع يضرع فيه إلى ربه ويبتهل فيه إليه رجاء أن يفتح له المنغلق....لا يتأتى أن يسلك مع المداومة على هذا الطريق، سبيل التمرد والعصيان له، وقد مر بنا قوله " وكنت من أجود السالكين "فكيف يكون جيد السلوك وسكيرًا معًا؟ ولعل كلمة شراب تعنى عنده غير ما تعنى فى عرف القوم فإن كل مشروب شراب". وفى موضع آخر يشير المؤلف أنه تم العبث بسيرة الكثير من العلماء ودست عليهم أشياء ليست صحيحة للإساءة إليهم. انظر المراجع التالية :

الطب الروحانى، أبو بكر الرازى، تحقيق وتقديم / عبداللطيف العبد، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٨، ص ٦.

الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تقديم /سليمان دنيا، ذخائر العرب، الطبعة الثالثة، دار المعارف ١٩٨٣ هامش رقم ٢، ص ٨٧ (المترجم)

مسكوية أثرى مؤلفاته من خلال معلومات تاريخية واسعة جدا عن العرب والهنود والإيرانيين. كما أبدى اهتمامًا كبيرًا بالتعرف على العادات والحضارة والسلوك الأخلاقى للبشر، وللشعوب، وهى معرفة توصل إليها من خلال مجموعة الأقوال المأثورة عن المعرفة الخاصة بالأمثال والحكم، والتى يلاحظ فيهما تأثير الأدب البهلوى. وعلى الرغم من أنه لم يتم توضيح أى علاقة علة، فإن فكر ابن مسكويه وطريقة عرضه تشبه كثيرًا طريقة ابن حزم [القرن الحادى عشر]؛ بما فى ذلك إعجابه بالأخلاق النابعة من الأقوال المأثورة Apotegmatica .

أيضًا من الضرورى أن يكون على بن هندو الرازى [مات عام ١٠٢٩/٤٢٠][1] قد تأثر بابن سينا. أما أوجه التشابه بينه وبين ابن مسكويه فتبدو واضحة حيث كتب مجموعة من الحكم منسوبة لعلماء من الإغريق.

ج- ابن فاتك:

فى نفس الوقت الذى عاش فيه المفكران السابقان ظهر فى مصر كاتب بغدادى يُدعى ابن فاتك، وهو مؤلف كتاب "مختار الحكم ومحاسن الكلم"، والمعروف باسم "القطع الذهبية"، وقد ترجم إلى اللغة اللاتينية، وإلى بعض اللغات الأوروبية. وقد استخدم هذا الكتاب كل من السهروردى والشهرستانى، وقد وصل تأثيره حتى قطب الدين الأشكيفارى [القرن الثالث عشر]. ويبدو أن مؤلفه قد استخدم بعض الكتب التى تأثرت بكتاب "حياة الفلاسفة" لديوجين لارثيو Diogenes Laercio. ويكفى أن نقرأ كتاب "قطع الذهب" لكى نلاحظ أنه عبارة عن تجميع لحكايات وأساطير خاصة بالإسكندر مليئة بالخيال، و يضيع فيها الجزء القليل أو النزر اليسير – الذى كان يعرفه المؤلف – من الفلسفة الإغريقية والفلسفة الإسلامية الموجودة بالكتاب.

(١) ابن سينا توفى بعد هذا التاريخ (٤٢٨ هجرية) فكيف يكون ابن هندو هو الذى تأثر به، وهو أسبق منه وفاة. (د. مذكور)

د- أبو البركات البغدادى:

فى الحالات الثلاث السابقة، يتم أثبات العلاقة بين ابن سينا والإشراقيين من خلال الاستنتاج أو التشابه، ولكن هناك مؤلف يذكر كتاب "الشفاء" وينقل منه ما يناسبه لأنه يقول بشكل واضح إنه ينقل ما يتفق مع مفهومه الفلسفى الشخصى. إنه هبة الله عليّ بن ملكا أبو البركات البغدادى المعروف بأوحد الزمان(٤). وكتابه الرئيسى يحمل عنوان " كتاب المعتبر"، وهو عبارة عن موسوعة فى المنطق والفيزياء والميتافيزيقا ولكن بدرجة أقل وأجزاء خاصة بعلم الأخلاق. وطابعه الشخصى لا يمكن رفضه بشكل كامل، ومهما غيَّر فى أسلوبه، فإنه يشبه أسلوب ابن باجه.

وتبعًا لابى البركات، فقد اقتصر الفلاسفة الأوائل على القيام وممارسة التعليم الشفوى حتى لا يتم فهمهم بشكل سيئ، وبعد ذلك تمت كتابة فكرهم، ولكن بلغة رمزية. إن تاريخ هذه الرمزية، وفك تلك الرموز فيما بعد هو ما يسميه "تاريخ الفلسفة". ولهذا، فهو يرغب فى أن يعيد طرح تلك القضايا من خلال مجهوده الشخصى، ولا يريد أن يلجأ إلى المفكرين السابقين الذين أسهموا فى الغموض. وهكذا، وعلى الرغم من اعترافه بأنه قد قرأ أعمال الفلاسفة لكى يقتنع بأخطائهم، فإنه فضّل القراءة فى كتاب "الذات" الكبير، ومن خلال تفكيره الشخصى ظهر فكره الخاص.

هذا البرنامج الذى يقوم على الإيعاز بشكل كبير، يقتصر من الناحية العملية على نقطتين رئيسيتين: الأولى وتتمثل فى عرض شخصى جدا، والثانية تبدو فى اللجوء إلى التراث الهرمسى. والنقطة التى يعتمد عليها (ونقطة الانطلاق)، سواء كان ذلك برغبة أو على كره منه، هى عقيدة العقل الفعَّال، كما تظهر فى مؤلفات ابن سينا. فلو كان يوجد عقل فعال حقيقى واحد لكل البشر، أو العكس، أو لو كان هناك تعليم عقدى معصوم وغير قابل للخطأ، فلماذا يفكر الفرد ؟ وبالتالى، فإن ما يجب أن نعرفه، هل الإنسان شخص أم لا، أو إذا قلنا ذلك من خلال لغة الفكر الإسلامى، هل كل واحدة من أنفسنا أو كل الأنفس تنتمى لنوع واحد، أم أن كلا

منها ذات نوع خاص؟ وأبوالبركات يميل إلى حل وسط: إن الأنفس تمثل أصـناقًا مختلفة داخل نوع عام.

ويحتاج العقل الفعَّال لمساعدة الأفلاك السماوية. وكل أنواع الأنفس الإنسانية لها فاعل عام، هو علتها الوجودية. والعقل الفعَّال مثل الأب بالنسبة للابـن الـذى ينجبه، لكن يختلفان من حيث العقل المحدد، حيث إن علة كماله ستكون مثل المعلم أو الأب الروحى، بالنسبة للتلميذ. ويحتاج كل نوع من الأنفس المتشابهة لعلة كمال مشتركة مميزة لها، وهذه الأخيرة، هى "الطبيعة التامة"، وهى مثل الملَك الشخصى (الحفظة) الذى يوجد فى العقيدة الدينية الذى يعين ويحرس ويعلم ويرشـد ويـريح المجموعات المختلفة من أنواع الأنفس البشرية. وهكذا تظهر مـن جديـد نظريـة وفكرة الملاك الخاص التى كان يتبناه الغنوصيون الصابئة والشيعة. ولقد قيل إنـه بهذه الطريقة يتقدم أبوالبركات على "مفهوم- فكرة " الشخصانية الذى فـسر بـه الفكر اللاتينى نظرية أرسطو حول العقل: عقل فعَّال واحد وأوحـد يأخـذ شـكله الفردى بواسطة الملك الفعّال المعاون. وهذا المفهوم لا يتفق مع المفهوم الخـاص باللاتينيين، وبخاصة القديس ألبرتو والقديس توماس، حيث يفهمـان هـذا الملـك (الشخصى) على أنه الصورة التى يأخذها النشاط العقلى لدى كل شخص. وبالنسبة لأبى البركات فإن هذه الصورة الشخصية التى ياخذها العقل الفعال لدى كـل فـرد تكون خارجية، وبالنسبة للاتينيين هو عبارة عن ملَكة حالة [ملازمة للذات].

٢- النظام الإشراقى للسهروردى:

إن ما كان فى المفكرين السابقين - وبصورة خاصة جدا فى أبى البركات - عبارة عن رغبة فى رؤية نورانية إشراقية، سيتحول إلى نظام صعب ومعقـد، كما أنه ذو بنية جيدة وذلك على يد السهروردى، وقد خصص لذلك تسعة وأربعين كتابًا، أكثر من عدد سنوات عمره بثلاث.(٥) وهذه الكتب يمكن تقسيمها إلى خمس مجموعات:

١- عرض عام نظامى (منهجى)، وذلك فى ثلاثة كتب كبيرة، وكل كتاب منها تم تقسيمه بدوره إلى ثلاثة أجزاء، حيث تعالج المنطق والفيزياء والميتافيزيقا؛ وهو نفس نظام موسوعات ابن سينا. ووظيفة هذه الكتب هى عرض الفلسفة، وكذلك تخليص وتنقية المعرفة من الملحقات الناتجة عن المعارك الجدلية بين الفلسفة وعلم الكلام

٢- كتاب " حكمة الإشراق "، وهو كتاب المعرفة الإشراقية، الذى يحتوى على المعرفة النورانية التى كان قد تحدث عنها فى الكتب الثلاثة السابقة.

٣- كتب حول موضوعات وقضايا محددة تشرح وتطور وتوسع/ موضوعات معينة كان قد تم عرضها فى الكتب الأربعة السابقة.

٤- مؤلفات رمزية خاصة بعملية التصوف العقلى.

٥- كتب عن الأدعية والصلاة، ويضع فيها أدعية وصلوات موجهة إلى كائنات عالم النور ومزامير وأناشيد ...إلخ.

أ- العودة إلى ميتافيزيقا النور:

تتكون القاعدة الجدلية لفكر السهروردى من فلسفة ابن سينا، ولكن بمعنى مختلف تمامًا عن معناها الأصلى، وليس ذلك بسبب جهل، أو خطأ فى عملية التفسير، وإنما بإحساس كامل ووعى بالتغيير الذى سيقوم به. إن السهروردى يعرف ويقول إنه يبدأ من النقطة التى كان قد انتهى منها ابن سينا؛ ومن هنا تأتى الإشارات الكثيرة لكتاب "الحكمة المشرقية"، واستخدام فقرات من المؤلفات الرمزية للمفكر المشرقى العظيم. وتبعًا للسهروردى، فإن ابن سينا كان قد وضع بشكل مجمل برنامجًا لفلسفة شرقية عظيمة؛ ولكنه لم يستطع أن ينفذ ذلك البرنامج لأنه يجهل أصل المعرفة: الأصل المشرقى" الذى يتمثل فى عملية توفيقية إسلامية إيرانية، وكانت تمثل عودة للعلماء الخسروانيين:

"كان يوجد بين الإيرانيين القدامى جماعة يقودها الله الذى أرشد العلماء العظماء الأجلاء/الموقرين، الذين كانوا يختلفون تمامًا عن السحرة. إن معرفتهم العظيمة للنور، وهى عقيدة شهد لها أفلاطون ومن سبقه، هى ما وضعته أنا من جديد في كتابى "حكمة الإشراق". ولم يسبقنى احد فى هذه المهمة."

وما كان يعتبره السهروردى معرفة النور هو ميتافيزيقا النور، التى ارتبط ظهورها التاريخى بعقيدة الوحدانية(وحدة الإله unideismo) الإيرانية التى ارتبطت باسم العالم زرادشت Zarathustra . إن نزع الطابع المقدس للأعمال الإلهية، من قبل أهورا مازدا كان قد أثر فى الفكر العبرانى فى المرحلة التالية لأسر بابل؛ ولكن ابتداء من تلك اللحظة، فإن التطور يكون غير دقيق: فالمزدكيون الذين أتوا بعد ذلك والمعرفة الإغريقية قبل سقراط؛ وعملية التوفيق بين الهيلينية واليهودية، وبين المصرية واليهودية، والغنوصية– –المسيحية، والصابئة والمانويين تتداخل بشكل كبير ومعقد جدا، والعنصر المشترك بينها هو العون أو الرعاية من قبل نور مشرق. ولا يمكن الشك فى استمرار وجود أقلية سرية تقريبًا أو مثقفة وشعبية تتبنى الأيديولوجيات التوفيقية القديمة. فالعالم زرادشت تحول إلى المصلح الدينى ثورواسترو، أو الفيلسوف أفلاطون أو هيرمس الباطنى. وفى إيران، أدى هذا أو ذاك إلى نشوء عملية توفيقية جديدة: هيرمس/ أفلاطون/ زرادشت. والعنصر المشترك فى هذه العملية سيأخذ شكل إشارة ميتافيزيقية أكثر من كونها جغرافية: ألا وهى المشرق. لكن تعقُّد قضية معرفة إشراقية مفترضة – قامت على افتراض – يتضح عندما يُرى من خلال أعمال السهروردى.(٦)

إن التجديد الذى قام به السهروردى نتج عن تحول روحى انتقل بالسهروردى نفسه من الفلسفة للعرفان. ومن خلال المشاهدة استطاع السهروردى أن يتأمل كل الكائنات النورانية التى عرفها كل من هيرمس وأفلاطون، والتى هتف بها زرادشت ونالت إعجاب الملك السعيد كاى خسرو.إن الإشعاع الساطع للكائنات النوارنية يبين نور المجد الذى يفوق الوصف. وهكذا فإن "Xvarnah"، وهو المبدأ

النورانى العظيم، والذى ينسب التراث رؤيته إلى زرادشت، هو الأصل النــورانى للواقع، وقد طوره السهروردى فيما بعد حول ثلاثة موضوعات جدليــة أساســية: ميتافيزيقا النور، والرؤية الكونية القائمة على الأنوار، وغربة الإنسان.(٧)

ب- علم (معرفة) الإشراق:

لقد أحدث السهروردى تحولا فى ميتافيزيقا النور القديمة وذلك بسبب ثراء معانى لفظ "إشراق"بشكل خاص.(٨) إنه بالتأكيد يتمثل فى الفجر الذى يعتبر تجليًا سماويا ويفتح للعلماء مصدر الظهور الفطرى للنور، والذى تبدو فيه السماء قابلة للإدراك: إنه نور للشمس التى تشرق، إنه الفجر الذى يرشد وينير ويقود إلى المشرق الجغرافى والذى هو أيضًا المرشد الذى يوجه. إن هذا العلم هو المعرفة الخاصة بالعلماء الإشراقيين، حيث ينير صفاءهم المعرفى مثل الشمس المشرقة، مثل العلماء الإيرانيين القدماء السابقين على أفلاطون والأفلاطونيين وهم المرشدون "المشرقيون". إن مصدر هذا العلم هو النور الداخلى [الكشف] والمشاهدة والتى من خلالها يتم معرفة المعنى الباطنى الحقيقى لكشف الذات(الظهور)، وبالتالى، وبمعنى أكثر شمولاً، هى كشف للعالم السماوى المدرك فى نفس العارف الذى يتحول إلى معرفة مرشدة: الإشراق.

ج- انبلاج الفجر:

يتحاور السهروردى فى الكتاب الذى يحمل عنوان " التلويحات " مع أرسطو حيث قدمه فى شكل بدا فيه متأثرًا بالأفلاطونية الحديثة فى ليل النفس حيــث يبــدأ معه الحديث قائلاً: فلتوقظ نفسك. إن الحقيقة موجودة دائمًا فى قلب الإنــسان، وإن ما يظهر خلال اليقظة هو الخلو من أى علم آخر، فقط الآنية المطلقــة(ana iya)، عندما تكون تجليًا ونورًا وحياة وضميرًا ذاتيا وتمثل العلم الحقيقى، وذلــك لكونهــا مشاركة فى المعرفة الفطرية.

هذه المعرفة لا تعتمد على الخطاب الجدلى، ولا على قواعد المنطق، وإنما على إشراق نورانى يجعل المعرفة تشرق بنفسها فى النفس. وهكذا تنشأ دائرة وجدية ساحرة:اذا غابت النفس عن نفسها ، فلا يمكن لها استحضار المعرفة العليا(ترنسندنتالية) (١) ؛ لكن إذا لم تحدث المعرفة إشراقًا للنفس، فإن النفس لا تستطيع أن تكتشف نفسها وتعرف حقيقتها. لكن الإنسان يمكن أن يسهم بشىء: يجب أن يتحرر من الغربة الغربية.

إن المهمة الكبرى الخاصة بالفكر الناتج عن الإشراق هى الانتصار على الظلمات الخارجية، وهو ما يجعل النور الداخلى يشرق. وهو نور يتولد من المصدر الشرقى، الذى يشع فيه نور المجد، ويضىء الكائنات النورانية، وبالتالى، نور الأنوار. والكائنات النورانية هى الأنوار القاهرة مثل رئيس الملائكة ميكائيل الذى انتصر على الشيطان، وهو ما يمثل الملك المنتصر فى الطقوس الدينية المسيحية. وأول الملائكة المنتصرين هو بهمان، وهو الذى كان يُدعى بوهومانا فى التراث الافستى، وهو الابن البكر لعائلة إماهراسباندان.(٩)

د- الرؤية الكونية النورانية:

يتحد كل من نور الأنوار وأول رئيس للملائكة النورانيين المنتصرين من خلال فيض العشق بين المحب والمحبوب، ومن خلال هذه العلاقة ينشأ الكون ونظام الذات، وذلك بواسطة اتحادات معقدة يمكن تبسيطها فى العوالم الأربعة التالية:

أ - عقول خالصة [جبروت] أو أنوار ملائكية لذوى الرتبتين العلويتين.

ب - أنوار تتحكم فى الأجسام /"ملكوت".

ج- أفلاك سماوية وعالم أساسى"ملك"، تمثل الوسيط المزدوج: البرزخ.

(١) مصطلح حديث جدًا ينسب إلى كانط، وليس ملائمًا ان ينسب إلى السهروردى المقتول. انظر مثلا: المعجم الفلسفى، د. مراد وهبة، دار الثقافة الحديثة، ط ٣، ١٩٧٩، مادة ترنسندنتالى ١٠٣ - ١٠٦. (د. مذكور)

د- عالم /"مثال" وهو فى نصف المسافة بين الكون المعقول بشكل دقيق، والعالم المحسوس. والأنوار الفطرية الحاكمة تنشأ من الفيض العقلانى العاشق لنور الأنوار مع النور الأصلى المنبثق بشكل فطرى. ومن هنا تنشأ عملية الهبوط الأفلاطونية الحديثة التى أطلق عليها السهروردى " طبقات الطول"" النظام الرأسى"، والتى تنتمى إليها أنوار رؤساء الملائكة العليا، وعالم الأمهات " أصول أعلون" .

أحد الأمور الجديدة الخاصة بالسهروردى هو أنه علق (وضع) بين الهبوط السابق، والصعود الصوفى والخاص بالأفلاطونية الحديثة التقليدية، نظامًا أفقيا مكونًا من النماذج الملائكية أو رؤساء الأنواع، يختص بالأفكار الأفلاطونية: عالم أقانيم نورانية حقيقية، وشخصية. ولا يكتفى السهروردى بهذا الالتزام الجدلى (النظرى)، بل يذكر أسماء بعض أولئك الرؤساء: مثل الملائكة المزدكيين، ورئيس الملائكة جبريل، والروح المقدسة المسيحية والغنوصية، وملك الإنسانية، بما فى ذلك العقل الفعَّال الخاص بالفلاسفة المسلمين.

ومن الأبعاد السلبية للنظام الرأسى (طبقات الطول) – مثل التأمل السلبى، وضرورة أن يكون الكائن منيرًا بغيره – تفيض(تحدث) السماء الثابتة، وتمثل كتلها الكوكبية الحجرية انبثاقًا للمادة السماوية الدقيقة التى هى تحقيق لجزء "اللاشىء" أى العدم، الذى يتكون كشىء؛ من حيث إنه يعتبر معزولاً عن مصدره ولديه ريبة فيما يتعلق بذاته الحقيقة: وهو الذى ينبع عن نور الأنوار.

وينشأ عن العالم الثانى الملائكة النفسانيون أو الأنفس السماوية والإنسانية والتى يُطلق عليها أنوار حاكمة "Anwar Ispahbad". والعالم الثالث، وهو عالم الأجسام، يوجد به وسيط بين العالم السماوى والعالم الأساسى: البرزخ، وهو عبارة عن الظلمات كشىء مضاد / المتعلقة بالنور، وهو ما يمثل أهرمان تبعًا للفكر المزدكى. وهذا العالم يعتبر أفلاطونيا، بمعنى أنه يقوم على الجواهر المحددة المعقولة أو الأفكار.

ونظرًا لأن البرزخ يمثل سلبية محضة، فإنه لا يمكن أن ينتج عنه أى فعل أو كائن إيجابى، على العكس، فإن كل الأنواع وكل واحد منها لا يزيد عن كونه تمثيلا رمزيا للملك الخاص به. والفعل الذى يتم من خلال نور الملك لايشكل مركبًا مع الظلمة، ولهذا يرفض السهروردى كلا من الفيزياء والميتافيزيقا الخاصة بأرسطو التى تدخل فى الذات كلا من الطاقة والمادة.

إن الميتافيزيقا الخاصة بالسهروردى تنطلق بصورة بحتة من الجوهر وتعتمد عليه، فالجوهر الخاص بأرسطو الذى يسبب البقاء والدوام، ليس له معنى، فالجوهر هو الذات والكينونة الحقيقية، والوجود لا يضيف للجوهر شيئًا، وهو لا يزيد عن كونه طريقة خاصة لرؤية الجوهر. والسبب الأساسى لهذا المفهوم الميتافيزيقى "الجوهرى" ليس طبيعة خاصة بكيفية المفهوم، (مثلما لدى كانط)، أو الواقع الشكلى والنهائى للجوهر (مثلما لدى أفلاطون)، وإنما السبب هو التبعية للرؤية الكونية القديمة ذات الأصل المزدكى، التى لا تتقبل تشكيلا جوهريا من النور والظلمات، وليس هناك فرق جوهرى بين العالم الشكلى والمادى، وإنما الفرق فقط فى درجة نظام الذات: فالنظام السماوى (يتكون من مادة) دقيقًا (خفيفًا) والنظام الأرضى (يتكون من مادة) ثقيلاً.

وهذا المفهوم يحدد، من ناحية نظريات نشأة الكون (الأنطولوجية)، العالم الرابع. ولا يتكون هذا العالم من عالم الأفكار الخاص بأفلاطون – كما يمكن أن توحى بذلك المصطلحات – وإنما يتكون من أشكال وصور معلقة[مثل معلقة]، مثل الصورة فى المرآة. ولا تنتمى هذه الصور والأشكال إلى الكائن المادى أو تتناسب معه، لكن هذا الأخير، الكائن المادى هو الذى تظهر فيه الصور. وبالتالى فإن الكون الخاص بالسهروردى يتمثل فى الحالة الدقيقة للعالم المحسوس، الذى يتكون من أشكال وصور باقية بذاتها، وتمثل مقرا للكائنات التى تحكم الأجسام، وتوجد فيه المدن الأسطورية مثل: حوركلاع وجبلقاع وجابراساع.(١١) ويستطيع الخيال الفعال أن يتصور ذلك الكون، ويصل إلى معرفة تمتد حتى آخر نواحى الحياة الإنسانية: والتى تتمثل فى الرؤية النبوية، والتفسير الروحى والبعث. فى هذا

العالم تتحول رموز الرسالات النبوية والتجارب الصوفية إلى حقيقة؛ ويتحقق بهذا الشكل التفسير الروحى الباطنى للوحى، وبه وفيه سيحدث البعث. وبهذه الطريقة ينتهى التنافر والتضاد بين حروف الوحى ومعناه، وبين العلم والعقيدة وبين التاريخ والرموز، وبين الفلسفة والعقيدة. وأن ما يحول كل هذا ويحله هو الغنوصية النورانية الشرقية.

هـ - الارتقاء الروحى المحرر للإنسان من الغربة:

إن التفسير الأسطورى الباطنى يكتشف فى العالم المتخيل المأساة التى يمثلها تاريخ الإنسان، سواء أكان تاريخ كل النوع الإنسانى أم تاريخ إنسان معين على التحديد. إن التاريخ الخارجى، أو مجموع الأحداث المتتابعة يخلو من (أى) معنى إنسانى حقيقى. وأن التاريخ الحقيقى لايزيد عن أن يكون ظلا للواقع. إن التاريخ الحقيقى هو الترنسندنتالى (ما وراء ذلك)، وهو ما بعد التاريخ ومنهج تفسيره لا يعتمد على شهادة الحواس، أو الشهود أو النصوص التى حفظت، وإنما يجب توجيهه (تسليط أضوائه) حتى نصل إلى عالم الأنوار الحاكمة. وعندما يسمو إلى ذلك العالم - وذلك من خلال الجدلية الخاصة بالسرد الرمزى - ويكون على وعى بتناسب الأحداث الإنسانية مع الواقع الحقيقى.

ويظهر عرض ما بعد التاريخ - الذى يتحكم فى عملية الارتقاء الصوفى - فى سرد الغربة الغربية للإنسان وذلك فى كتاب "قصة الغربة الغربية"، فهذا العنوان يحمل فى طياته قدرًا كبيرًا ومعقدًا من المعانى نظرًا للدلالات المختلفة التى تحتملها تلك الألفاظ والمصطلحات.(١٢)

إن حالة الإنسان فى هذه الحياة الأرضية هى عبارة عن غربة فى عالم غريب بعيدًا عن الموجه وبالتالى يأخذنا وينحرف بنا لعالم آخر: إذن فهو ليس عالمنا. وأن الكون الذى ألقى منه الإنسان هو عالم الأنوار الحاكمة الذى تنتمى أنفسنا إليه؛ وأن حالة الغربة؛ التى نعيش فيها الآن هى المناقضة / المخالفة للحالة الأصلية للإنسان. وطريق الارتقاء يتمثل فى اجتياز الطريق الصعب الخاص

بالعودة للأصل المفقود، حيث يوجهها الخيال الفاعل الخلاق الفعّال، لتجنب خطر الفانتازيا والمغامرة التى تحولت إلى قصة تحكى، وأن الطريق المستقيم يتمثل فى السرد الرمزى الباطنى.

والمراحل الرئيسية لعملية الارتقاء هى :

أ – الوصول إلى المعرفة الإنسانية، حيث إنه بدون معرفتها لا يمكن الانطلاق نحو المعرفة ونقع فى الانحراف والضلال والجنون الخاص بالإشراقيين الشعبيين أو الروحيين.

ب – الاعتراف بأن المعرفة الإنسانية لا تزيد عن كونها وسيلة، حيث إننا لو اعتبرناها غاية فسينتهى بنا الأمر إلى الغرق فى الحماقة الباطلة/القائمة على الغرور.

ج – التمثل الصوفى.

د– توحيد مجمل يجمع بين المعرفة النظرية والمعرفة الصوفية.

هـ– رؤية توحيدية كلية فى المعرفة الإشراقية.

فى هذه الحالة فقط، يستقر الإنسان ويصل إلى المعرفة الحقيقية ويتحول إلى "حكيم إلهى". على العالِم أن ينطلق من الفلسفة ليصل إلى المعرفة الإشراقية مثلما يحدث مع المؤمنين العاديين، الذين ليسوا بعلماء حقيقيين، حيث يحتاجون إلى علم اللاهوت النظرى لكى يصلوا بدون خطأ إلى التصوف.

٣– تأثير معرفة السهروردى:

إن القوة والترابط الداخليين للنظام الدائرى الخاص بالسهروردى يفسر تأثيره فى الحركات الروحية الإسلامية فى المشرق. ويعتبر فكر السهروردى متفوقًا وعظيمًا مهما كانت الرؤية الجزئية التى يمكن أن تعطى للدين وللفكر الإسلامى. ويمكن اعتبار السهروردى منشقًا عملاقًا وثوريا، ويمكن أن يقارن بابن عربى،

وذلك لو اقتصر الدين الإسلامى على الشريعة، ولو أن الفكر الإسلامى انحصر فى علم اللاهوت النظرى والفلسفة، فإن هذا المفكر المشرقى الغريب ربما يكون الوحيد الذى تجاوز حدود القرن الثانى عشر، والذى، بالنسبة للبعض، يمثل نهاية علم الكلام والفلسفة. وعلى أى حال، فإن السهروردى، وهو مفكر من الصعب تصنيفه، أثر تأثيرًا كبيرًا لأنه من خلال التعامل مع أفكار مزدكية وغنوصية، ومن خلال تفسيره الخاص لابن سينا، استطاع أن يكون الصوفى الذى حطم القوالب الصوفية، والفيلسوف الذى تحول إلى معبر للفكر الإيرانى عبر القرون من الرابع عشر الميلادى إلى الثامن عشر.

أ- شمس الدين الشهرزورى:

لقد حاول التراث أن يجعل الشهرزورى [مات بعد عام ٦٨٠/١٢٨١] صاحبًا للسهروردى خلال فترة سجنه فى قلعة حلب، لكن المعلومات التاريخية لا تسمح بذلك الافتراض، وذلك لأسباب خاصة بالتاريخ. ومع ذلك، فإن صلة الشهرزورى بفكر السهروردى قد ثبتت من خلال التعليقات التى قام بها على كتابين من كتب السهروردى، يجب أن نضيف إليهما تاريخًا للفكر عنوانه "نزهة القلوب"، الذى يصل إلى السهروردى، وكتاب حول حل الألغاز " كتاب حل الرموز"، وموسوعة عن الشجرة الإلهية والأسرار الفلسفية الإلهية، "رسالة الشجرة الإلهية والأسرار الربانية ".

ومن بين مصادر فكر الشهرزورى، بالإضافة إلى فكر السهروردى والذى يمثل المصدر الرئيسى، يوجد فكر توفيقى خاص بالأفلاطونية الحديثة الخاصة بفيثاغورث ورسائل إخوان الصفا، وفكر ابن سينا من خلال فكر السهروردى. والسهروردى هو المعلم النهائى والمؤسس لنوع جديد من العلماء: الإشراقيين، وهو وكل مَنْ يتبعونه، يكونون جماعة التابعين لكتاب المعرفة النورانية المشرقية " أهل هذا الكتاب حكمة الإشراق". وإذا استخدمنا المصطلح الإسماعيلى القديم، يشير الشهرزورى إلى الحاجة إلى مرشد يحافظ على الكتاب، ومهمته هى توضيح

الفقرات الصعبة التفسير، وفى تلك اللحظة، يعتبر نفسه مكلفًا بتلــك المهمــة. وإذا كان الأمر هكذا، واذا استثنينا تفسير ذلك بشكل مجازى، فإن الــشهرزورى ربمــا يكون قد اعتبر نفسه إمامًا للجماعة الشيعية لأن لقب "المحافظ على الكتــاب" كــان يخص الأئمة المبجلين فى البداية ثم بعد ذلك مَنْ ساروا على نفس طريقهم.

ب- قطب الدين الشيرازى:

يعتبر قطب الدين الشيرازى مؤلفًا آخر ممن تأثروا بالسهروردى، وقد ولد فى شيراز عام ٦٣٤/١٢٣٧، ومات فى تبريز فى شهر رمضان عام ٧١٠/ ينــاير عام ١٣١١، وكان أبوه " ضياء الدين مسعود بن مسلك"، طبيبًا وشــيخًا صــوفيا، ومن بين شيوخه يذكر عالم الفلك والمفكر الشيعى الشهير نصير الدين الطوســى، والصوفى صدر الدين القونوى، وهو تلميذ محى الدين بن عربى وابــن زوجتــه. ومن بين العديد من الكتب التى تُنسب الى قطب الدين الشيرازى يوجد تعليق علــى السهروردى، وموسوعة "درة التاج". وتعليقه على السهروردى يعتمد علــى فكــر السهروردى نفسه، وكذلك المعرفة الإيرانية وفلسفة ابن سينا. وتتــضمن مؤلفاتــه مقاطع كاملة من تعليق الــشهرزورى، وإن كانــت طريقــة عرضــه مختلفــة، وتوضيحاته أكثر وضوحًا من التوضيحات الخاصة بالــشهرزورى. وفــى جميــع الأحوال، فإن شرحه قد تحول إلى مرجع مهم للعديد من الأجيال مــن المفكــرين الإشراقيين.

ربما كان إسهامه الرئيسى فى الفكر الإسلامى هو تأكيــده علــى الطبيعــة الخاصة بالمعرفة الإشراقية. وستتمثل هذه المعرفة بصورة أساســية فــى معرفــة الأسرار الإلهية والأضواء الباقية من الأزل، والتى لا يمكن اكتسابها مــن خــلال الجدل فقط ولكن من خلال فعل سمو ما بعد الوعى **Sublimacion ultraconsciente** أو حسب قوله "تلطيف السر"، وربما كان هذا هو ما أعلنه ابن سينا فى "الإشارات". وبالتالى، فمن الضرورى التخلى عن المبالغات الجدلية الخاصة بأتبــاع أرســطو وذلك للوصول إلى المعرفة الداخلية، التى لا يمكــن تفــسيرها بواســطة القيــاس

المنطقى، وأن هذا ممكن فقط عندما تنعكس الأنوار الإشراقية فى النفس الإنسانية كما تنعكس فى مرآة، كما لو كانت نارًا مشتعلة تُحمِّى - تُوقد - القوة الإدراكية لأقصى درجة.

ج- إشراقيون آخرون متأثرون بالسهروردى:

اتخذ تأثير السهروردى بعد قطب الدين شيرازى أشكالا عديدة جدا. ويجب أن تبدأ القائمة التى تبين ذلك مع شرح ابن كمونه [مات عام ٦٨٣/١٢٨٤] وذلك على كتاب " الشروح". ويسير ذلك الشرح على طريقة الشهرزورى، ويكشف معرفة كاملة بفكر السهروردى. كذلك تأثر بالسهروردى أثير الدين الأبهرى [مات ٦٦٣/١٢٦٥]، وهو مؤلف كتاب " كشف الحقائق"، الذى يؤكد فيه أن أسبقية الفيزياء على الميتافيزيقا تكون أمرًا حادثًا وتربويا فقط، وهكذا يعتبر مبادئ الميتافيزيقا تمثل مرحلة سابقة على الفيزياء وذلك فيما يتعلق بنشأة الكون. وباقى المحتوى يتفق مع المبادئ الفلسفية الخاصة بالسهروردى.

ومنذ تلك اللحظة، سيعكس الفكر الإشراقى تأثير التفسير الإشراقى لفلسفة ابن سينا الذى قام به السهروردى، وذلك بدءًا من نصير الدين الطوسى حتى يومنا هذا ومرورًا بالغنوصى الكبير مولاى صدر الدين الشيرازى.

هــوامش الفصل التاسع

(١) إن كل من غونديسالبو Gundisalvo ، غييرمـــو دى أوفرنـــى Guillermo de Auvernia، والقديس ألبرتو الاكبر San Alberto Magno ، والقديس توما الإكوينى Santo Tomas de Aquino، والقـــديس بونـــا افنتورا San Buenaventura وروجيـــر مارســـتون Rogerio Marston، وإنريك دى غانتى Enrique de Gante، وروجر باكون Rogerio Bacon ، وجون دنس اسكوت Juan Duns Escoto وآخرين، لا يمكن تفـــسير فكرهم إلا من خلال وصول فكر ابن سينا إلى العالم المسيحى اللاتينى نحو عام ١١٥٠م.

(٢) فلنتذكر ما كتبه الإمام الخومينى إلى الزعيم السوفيتى الكبيـــر ميخائيل غورباتشوف: "إذا كان لدى فخامتكم رغبة فـــى أن توجهـــوا الأبحاث نحو تلك الموضوعات؛ فيجب عليكم أن تأمروا الدارسين فـــى بلادكم بأنه بدلاً من دراسة كتب الفلسفة الغربية، فليعودوا إلى دراسة كتب الفارابى وابن سينا (...)، وفى هذا الصدد يجب عليكم مراجعـــة الكتب الثرية الخاصة بالفلسفة الإشراقية للـــسهروردى، كـــذلك فـــإن فخامتكم يمكن أن توجهو الدارسين إلى مراجعة الأعمال الشهيرة للملا صـــدرا [شـــيرازى] حـــول الفلـــسفة الترانـــسندنتالية. ولا أريـــد أن أزعجك/أطيل عليك بالتفاصيل، ولهذا فلن أذكر كتب كبـــار المفكـــرين وبخاصة محيى الدين بن عربى".

وكما يمكن أن نلاحظ أن آية الله الخومينى يرسم للفكر الإسلامى خطا إشراقيا وشيعيا تبعًا للتراث الشيعى المشرقى؛ فكل المذكورين باستثناء

ابن عربى، يمكن اعتبارهم داخل تلك الجدلية التاريخية، وسبب إضافة ابن عربى يعود إلى أن الحركة الروحانية الشيعية قد استوعبت فكره عندما أقام ذلك المتصوف المرسى فى المشرق.

(٣) تبعًا للمؤرخين المسلمين، ينحدر ابن مسكويه من عائلة مزدكية لم تعتنق الإسلام إلا فى عهد جد ذلك المفكر. ولد ابن مسكويه فى الرى فى تاريخ غير معروف، ومات فى أصفهان عام ٤٢١/١٠٣٠م، وذلك فى الوقت الذى كان فيه يعيش ابن سينا فى تلك المدينة. وخلال شبابه عمل أمينًا لمكتبة الوزير ابن العميد، ثم بعد ذلك أمينًا لخزائن علاء الدولة، الذى كان صديقًا وحاميًا لابن سينا.

(٤) تبعًا لرأى المؤرخين، ينحدر أبو البركات من عائلة عبرية، وربما يكون قد اعتنق الإسلام وهو فى سن متقدمة. ونظرًا لأنه مات نحو عام ٥٦٠/١١٦٤[١]، وكاتبو سيرته يقولون إنه مات وله من العمر أكثر من ثمانين عامًا، فهذا يعنى أنه ولد عام ٤٨٠/١٠٨٤م.

(٥) شهاب الدين يحيى السهروردى، ويُعرف بشيخ الإشراق، ولد فى سهرورد، فى الشمال الغربى لإيران فى عام ٥٤٩/١١٥٤م. درس فى مراغه، فى أذربيجان، وانتقل بعد ذلك إلى أصفهان. بعد ذلك أقام فى الأناضول، حيث كان موضع تقدير كبير من أمراء سلاجقة الروم. وعندما انتقل إلى سوريا أقام فى حلب حيث أصبح صديقًا لحاكمها الملك الظاهر ابن صلاح الدين الشهير. وقد اتهمه العلماء بأنه يؤكد إمكانية أن يبعث الله دائمًا بنبى جديد[٢]، وأعدم فى قلعة حلب عام ٥٨٧/١١٩١.

(١) اختلف فى تاريخ وفاته فقيل إنها ٥٤٧، وقيل إنها ٥٦٠، وقيل إنها ٥٧٠. (د. مدكور)

(١) بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا يعنى أن محمدًا ليس بخاتم النبيين، أى أنه يخالف هذه العقيدة التى جاءت صريحة فى القرآن الكريم والسنة النبوية. (د.مدكور)

(٦) سوف نذكر فقط فيما يلى الكتب الموجودة فى طبعات متاحة من الكتب العديدة للسهراوردى:

١- كتاب التلويحات اللوحية والعرشية.

Pub. Por H. Corbin en Sohravardi: Opera metaphysica et mystica، vol. I، Isatanbul، 1945.

٢- كتاب المشارع والمطارحات.

Pub. Idem، idem.

٣- كتاب المقاومات.

Pub. Idem، idem

٤ – كتاب حكمة الإشراق

Pub. Por H. Corbin، op. cit. vol. II، Teheran – Paris، 1952.

٥- رسالة فى اعتقاد الحكماء.

Pub. Idem، idem، trad. Francesa de H. Corbin en L archangel l empourpre، Paris، 1976.

٦- قصة الغربة الغربية.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5.

٧- رسالة الطير، ترجمة للفارسية لكتاب ابن سينا الذى يحمل نفس العنوان.

Pub. Por S. Husayn Nasr en op. cit. vol. III، Teheran – Paris، 1969.

8 - Awaz-i-parr-I gebrayel

9 - Aql-i -sorj

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

١٠- "ذات يوم فى حضرة الصوفية"

Ruzi ba-yama at-I sifiyan، Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5.

١١- رسالة فى حالة الطفولية.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

١٢- مؤنس العشاق فى حقيقة العشق.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

١٣- " لغة النمل""لغات موران " بالفارسية : نشرها كوربان فى مجلة هرمس ١٩٣٩ م.

Logat – i- Muran، Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

١٤- صفير سيمورغ بالفارسية نشرها كوربان فى مجلة هرمس ١٩٣٩ م.

Safir-I Simorg، Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

١٥- رسالة الأبراج.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

١٦- الألواح العمادية.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

١٧- كلمات التصوف.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

١٨- كتاب شعاع الضوء "برتونامة – بالفارسية" .

Parta-u Nameh، Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

١٩- هياكل النور.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

٢٠- الوردات والتقديسات.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

٢١- كتاب اللمحات فى الحقائق. ترجمة معلوف، بيروت ١٩٦٩م.

(٧) كان هدف (مقصد) السهروردى مقبولاً بشكل كامل من المدرسة الإيرانية الشرقية. ولقد Hطلق صدر الدين الشيرازى ، وهو المنظم الرئيسى للنظام الإشراقى للشيعة، على السهروردى أنه رئيس مدرسة المشرقيين، والمجدد لمعرفة علماء إيران، والشارح للمبادئ الخالدة للنور والظلمات. أما أبو القاسم كازيرونى، فقد كتب مثلما "جدد الفارابى فلسفة المشائين، ولهذا السبب يستحق لقب المعلم الثانى، فإن السهروردى يضع من جديد ويجدد الفلسفة الإشراقية فى العديد من الكتب والرسائل".

(٨) جذر الكلمة "شرق" فى شكله الأول يعنى: يفلق أو يشق، وصعود الشمس، واحمرار(العينين)، وفى الثانى معناه: التوجه إلى الشرق، وفى الثالث معناه: ان يكون شديد الإضاءة ، وتعريض الطعام للشمس. وفى الرابع: يضىء الوجه أو يشرق أو يشع، والخامس: بقاء الشمس. والشرق هو الشروق(الصبح) وانتشار الشمس. ومعناه أيضًا وجة الشرق، وشرق: هو الشمس فى بداية شروقها، وكذلك المكان المعرض للشمس أو الذى تشرق عليه الشمس فى الشتاء، والشروق: هو الفجر، مشرق: هو الشرق الجغرافى.

وثراء المعانى يجعل كلمةِ إشراق تحوز شبكة ثرية جدا من المعانى المرتبطة بالشمس والإشعاع والضياء ومن ناحية مجازية واستعارية تعنى (معانى) حكيمة ومنقذة. وبكل هذه المعانى يلعب السهروردى عندما يقدم فكرة حكمة الإشراق. ولكل هذا، فقد تجرأت وترجمت قصد المفكر المشرقى بأنه معرفة الفجر أو الشروق.

لقد اقترح كوربان فى (Islam iranien، Paris، 1971، vol. II،

(pp. 9 - 334) ترجمتين لاتينيتين رائعتين وهى: aurora consurgens y cognition matutina ، وتعنيان جوهر الفجر ومعرفة الصباح، حيث يعتبر الفجر عملية تجل سماوى يفتح على العالم الحكيم الظهور الرئيسى الفطرى للضوء، حيث تبدو فى الشرق بداية السماء التى نعرفها . وتستخدم اللغة الإسبانية لهذا النوع من الفجر فعل "alborear" والصيغة القديمة أو التى لم تعد تستعمل وهى "alborecer" والتى تعنى شروق أو شقشقة اليوم والاسم "albor" يعنى البياض الناصع أو التام أو الكامل و "albura" وهو ضوء الفجر، وفى الجمع يعنى بدء شيء ما، والاسم الجميل" alborada" هو وقت الشروق أو شقشقة اليوم أو الصبح أو عمل عسكرى عند الشروق كما يعنى موسيقى عسكرية عند انشقاق الفجر أو موسيقى عند الشروق وذلك لتهنئة شخص ما، وكذلك هى قطعة شعرية أو موسيقية مخصصة للتغنى بجمال الصباح . وبالتالى أعتقد أن التعبير الذى اقترحته يغطى كل المعانى التى استعملها السهروردى فى كتابه حكمة الإشراق ويأخذ فى اعتباره أيضًا المعنى التقليدى والفصيح للفظ لمصطلح "saber" . ولنتذكر أن كلا من القديسة تيريزا والقديس جون دو لا كروا استخدما لفظ "saber" للتعبير عن المعرفة الصوفية واستخدما فى لغتهما كلمات: "الفجر والشروق ".

٩ – الحكماء الفارسيون القدامى"pahlaviyun" هم:

١ – جاماسب"Yamasp" وهو تلميذ لزرادشت" Zarathustra"، وقد تزوج بابنته وتدعى بوراتشيسا "Puratsista".

٢ – فراساوسترا "Frasaostra" وهو أخو السابق وحمو لزرادشت الذى تزوج للمرة الثالثة بابنته هرووى" Hrooi "،

٣ – بزرجمهر "Bozorgmehr" وهو طبيب كسرى أنو شروان "Josraw Anusravan"، ويمكن أن يكون أيضًا هو بورزوى " Burzoe" وهو الذى ترجم " كليلة ودمنة" إلى اللغة البهلوية. والسابقون هم:

١ – غايومور "Gayomar" وهو الإنسان الأول أو آدم،

٢ – تاهموراس أو تاسيما أرويا " Tahmuras o Tasema Uruya وهو الذى أخضع وقهر الشياطين،

٣ – فيريدون "Fereydun" ويطلق عليه فى اللغة الأفستية: "Thraetaona" وفى اللغة البهلوية: "Fretum". والأنوار القاهرة "rayoman o "xvarhmand هى:

١ – المذكور سابقًا بهمان "Bahman" ،

٢ – والملك الذى يحمى الشعلة " ويطلق عليه فى اللغة الأفستية : "Arta Vahista " وفى اللغة البهلوية : "Ordibehest".

٣ – ملك الشمس "Sahrivar " ويطلق عليه فى اللغة الأفستية : "Xsathra Vairy " ،

٤ – ونور رئيس الملائكة "Esfandarmoz" ويطلق عليه فى اللغة الافستية : "Spenta Armaiths ،

٥ – وملك الماء "Jordad" ويطلق عليه فى اللغة الأفستية : "Haurvatat"،

٦ – وملك النباتات ."Mordad" ويطلق عليه فى اللغة الأفستية ."Amertat"

١٠– إصبهباد "Espahpad" (ويطلق عليه فى اللغة الافستية : "spadapati"، وفى اللغة البهلوية : "spahbat")، كان القائد العام للجيش.

١١ – وتدعى أيضًا مدن الزمرد، تُرى هل هذا هو مصدر وأصل "جبل الزمرد" الذى يوجد فى الترجمة اللاتينية لكتاب القانون فى الطب لابن سينا ؟

مراجع الفصل التاسع

607 – Arkoun، M.، L humanisme arabe au ive/xe siecle، Miskawayh philosophe et historien، 2. ed. Paris، 1982

608 – Idem، " Texts inedits de Miskawayh". Pub. en An. Islamologique، 5 (1963)، pp. 181 – 190.

— Corbin، num. 59. vol.I، pp. 245 – 250 y 284 – 304.

— Idem، num. 60.

— Idem، 61.

— Idem، 62.

---- Idem، num. 63، vol. II، pp. 9-334.

609 – Idem، "Sohrawardi، etc." "Le familier des amants، etc."، trad. francesa. Pub. en Rech، philosophiques، Paris، 1933.

610 – Idem، "Idem، Le bruissement de l Aile de Gabriel، etc." ed. y trad. de H.C. y P. Kraus. Pub. en J.A. 1935.

611 – Idem، "Idem، Deux epitres mystiques (la modulation de Simorg. La langue des fourmis". trad. francesa. Pub. en Rev. Hermes، Paris، Bruselas، nov. 1937.

612 – Idem،" Idem l Archangel empourpre recit mystique"، trad. francesa. Pub. en Rev. Hermes، *Paris، 1963.*

613 – Idem، L Archangel empourpre، trad. francesa de 15 opusculos de *Sahrawardi ، Paris، 1976.*

614 - Cruz Hernandez، M.، " La estructura mistico-metafisca del saber de alborada(Hikmat al Israq) de Sihab al Din Yahya Suhrawardi، al sayj al-Israq، al-Maqtul wa l Sahid(549\1154-558\1191). Pub. en Homenaje a P. Sainz Rodriguez، Madrid، 1986، vol. V، pp. 309 – 318.

--- Ibn Abi Usaybia، num. 240، vol. II، pp. 167 – 171.

615 - Ibn Fatik، Mujtar al-hikam wa mahasin al-kalim، (Los bocados de oro)، ed. e int. de Badawi، Madrid، 1958.

ابن فاتك ، مختار الحكم ومحاسن الكلم ، طبعة وتقديم بدوى ، مدريد ١٩٥٨.

---- Molla Sadra Sirazi، num. 90.

616 – Pines، S.، " Etudes sur Awhad al-Zaman abu l-Barakat al-Baghdadi". Pub. en Rev. d etudes juives، vol. III، 1938.

617 – Idem، " Nouvelles etudes etc." Pub. en Mem de la S. d et. Juives"، Paris، I (1955).

618 – Idem، "Studies in Barakat al-Bagdadis Poetics and Metaphysics". Pub. en Scripta hierosolymitana، Jersulen، 6 (1960).

619 – Qazwini، Atar al-bilad، ed. Wustenfeld، pp. 264.

620 – Sahrazuri، Nuzhat al-qulub، ed Ospies y S. Khatak، Stuttgart، 1935.

621 – Sohrawardi، Opera metaphysica، ed. H. Corbin، Istanbul، 1945. Teheran-Paris، 1952، ed. S. H. Nasr، Teheran- Paris، 1969.

622 – Idem، Kitab al-lamahat، ed. T. Maalouf، Beirut، 1969.

شهروردى ، كتاب اللمحات ، طبعة معلوف ، بيروت ، ١٩٦٩.

623 - Yaqut، Irsad، ed. Margoliouth، Leiden، 1911، vol. III، pp. 269 y ss.

المؤلف فى سطور:

ميغل كروث إيرنانديث

- عين عام ١٩٤٤ مدرسًا فى تخصص "الفكر الإسلامى" ، ثم تدرج فى المناصب الأكاديمية حتى أصبح أستاذًا فى التخصص نفسه منذ عام ١٩٥٥م. عمل فى جامعة سلامنكا لمدة ٢٥ عامًا ، ثم فى جامعة الأوتونوما بمدريد لمدة ٢٤ عامًا؛ حيث تولى تدريس مادة "الفكر الإسلامى" فيها.
- نشر فى بداية حياته العلمية بحثين عن ابن سينا، وكان هذا المفكر موضوع رسالته للدكتوراه
- بعد ذلك بسنوات نشر كتاب "الفلسفة العربية".
- نشر العديد من الأبحاث عن مفكرين عرب ومسلمين فى مجلات علمية داخل إسبانيا وخارجها.
- نشر عام ١٩٨١ كتابه "تاريخ الفكر الإسلامى" فى جزأين. وفى عام ١٩٩٦ تم نش طبعة إجراء تعديلات مهمة عليه وصدر فى ثلاثة أجزاء ، وعلى حد قوله يعتبر هذا الكتاب أهم أعماله.
- ترجم كتاب "شرح كتاب السياسة لأفلاطون لابن رشد"، وقد صدرت منه أربع طبعات، بالإضافة إلى طبعة شعبية كانت تباع فى الأكشاك، وهو ما أعطى شهرة لابن رشد بين القراء الإسبان.
- ألف عام ١٩٩٧ كتابًا بعنوان "هذا ابن رشد".
- يقوم حاليًا بإعداد ترجمة مصحوبة بشرح للقرآن الكريم.

المترجم فى سطور

عبد العال صالح طه

- حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة الأوتونوما (مدريد).
- مدرس الأدب الإسبانى – بكلية الألسن – جامعة المنيا.
- له دراسات عديدة حول الأدب الإسبانى.

المراجع فى سطور:

جمال أحمد عبد الرحمن

- من مواليد ١٩٥٦ بقرية بنى مجد (أسيوط)
- حاصل على درجة الإجازة العليا (الليسانس) فى اللغة الإسبانية بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف (١٩٧٩) من كلية اللغات والترجمة (جامعة الأزهر).
- الدراسات التمهيدية للدكتوراه فى جامعتى سلمنكا ومدريد.
- حاصل على درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف من جامعة مدريد المركزية (١٩٨٩).
- فى عام ٢٠٠١ رقى إلى درجة أستاذ بقسم اللغة الإسبانية بكلية اللغات والترجمة (جامعة الأزهر).
- له الكثير من الكتب المترجمة والمقالات المنشورة فى مصر والخارج حول موضوعات مختلفة من الأدب الإسبانى والعلاقة بين الإسلام والثقافة الإسبانية.

المقدم فى سطور:

عبد الحميد مدكور

- تخرج من كلية دار العلوم – جامعة القاهرة عام ١٩٦٦.
- أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية بالكلية.
- عضو مجمع اللغة العربية ، ولجنة الفكر الإسلامى بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ولجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة، وفى اللجان الاستشارية بمكتبة الإسكندرية – لجنة الفلسفة والديانات.
- له مؤلفات عديدة فى الفلسفة الإسلامية والتصوف وعلم الكلام والأخلاق والفكر الإسلامى الحديث والاستشراق.
- قام بتحقيق عدد من الكتب التراثية، وأشرف على تحقيق تفسير الطبرى، وكتب مقدمة علمية له.
- كتب أكثر من ثلاثين بحثًا نشرت فى مجلات علمية محكمة فى مصر وخارجها.

التصحيح اللغوى: رجب الصاوى

الإشرف الفـنى: حسـن كـامل



هذا هو المجلد الأول من كتاب لا يكاد يوجد فى اللغة الإسبانية كتاب آخر يوازيه فى سعته وشموله وغزارة مادته. يتناول هذا المجلد الفكر الإسلامى منذ بدايته حتى القرن الثانى عشر الميلادى، ويتناول المجلد الثانى العصر الأندلسى، أما الثالث فيدرس الفكر الإسلامى الذى ظهر منذ القرن الثالث عشر حتى عصرنا الحاضر. هذا الجزء الأول يتضمن دراسات وافية عن الشيعة الإمامية والإسماعيلية والمعتزلة والأشاعرة، وهو أيضًا يدرس الفلسفة على اختلاف تياراتها فى المشرق والمغرب.

وقد اجتهد المؤلف فى تقديم أفكاره مشفوعة بتحليلات دقيقة لها، ومؤيدة بما يؤدى إلى قبولها، ويتسم عرض الموضوعات عنده بكثير من الموضوعية والإنصاف جعلاه ينأى عن كثير من الأحكام السلبية التى كانت تشيع فى بعض الدوائر الاستشراقية عن الإسلام والقرآن والمفكرين الإسلاميين

تصميم الغلاف: هند سمير